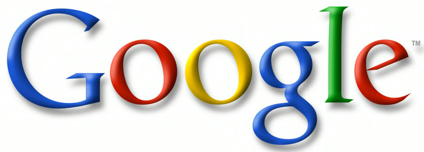



VE
RI
TAS





ERIK GUSTAF GEIJERS

Forelæsninger over

"MENNISKANS HISTORIA",

med særligt Hensyn til deres Sted i den historio-sofiske Udviklingsrække.

En filosofisk-historisk Afhandling

af

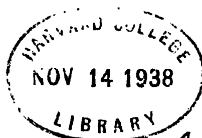
Dr. Alex. Thorsøe.

KJØBENHAVN.

Otto B. Wroblewsky.

O.C.OLSEN & Co

1876.


HARVARD COLLEGE
NOV 14 1938
LIBRARY

I.

Historiens Filosofi eller den Videnskab, der tilstræber en begribende Erkendelse af den historiske Udvikling, idet den fører dennes Begivenheder tilbage til et Princip, for deraf at aflede og forklare dem, har i den første Halvdel af dette Aarhundrede, da den først rigtig begyndte at træde i Forgrunden, ikke fundet mange Dyrkere i de tre nordiske Riger. Dette kunde vel i første Øjeblik synes paafaldende, eftersom den historiske Videnskab i det nævnte Tidsrum har befundet sig i stadig Fremgang og vidst at hæve sig til et stedse højere Trin, men Grunden til, at Historiens Filosofi er bleven tilsidesat, maa søges i selve den nordiske Historiks Væsen. Denne har nemlig haft en fortrinsvis realistisk Karakter, der ikke blot har ytret sig deri, at den er traadt i en afvisende Modsætning til den spekulative Opfattelse af Historien, men ogsaa indenfor dens

eget Omraade har denne Ejendommelighed fundet sit Udtryk deri, at Historikerne langt mere have lagt Vægt paa den kritiske Behandling af det rent empiriske Stof, paa de enkelte Kendsgerninger i deres Isolation, end paa den afrundede, kunstneriske Fremstilling af større Afsnit eller relative Totaliteter indenfor den historiske Udvikling. Den historiske Videnskab har i Norden mere haft en kritisk end en plastisk Karakter. Men ligesom de tre Rigers historiske Litteratur, hvad den anførte Dom ikke udelukker, har frembragt omfattende Værker, i hvilke Kendsgjerningerne ere gjennemklarede af Ideens Lys, og hvis Fremstilling fyldestgjør Historieskrivningens kunstneriske Fordringer, saaledes har Historiens Filosofi ogsaa fundet sine Bearbejdere; men hvad der i denne Retning er blevet ydet, har rigtignok ikke kunnet gjøre Krav paa Originalitet, og det har heller ikke vundet nogen gennemgribende Betydning for Videnskaben. I Aarhundredets Begyndelse foredrog Professor Niels Treschow paa Universitetet „Elementer af Historiens Filosofi". Vi se her et Forsøg paa at levendegjøre Kendsgjerningernes døde Masse ved filosofiske Ideer; men de Grundtanker, hvorpaa det Hele er bygget: Ideen om Menneskeslægtens Fremskridt til stedse større Fuldkommenhed og Parallelismen mellem Menneskeslægtens Udviklingsperioder og Individets fysiologiske Levealdre fra dets Fødsel til Døden, staa ikke blot i Modsætning med hinanden, men ere langtfra første Gang fremsatte af Treschow.

Man sporer tydelig i hans Elementer Paavirkningen af Herders, Kants og Fichtes Bidrag til en filosofisk Opfattelse af Historien. Bærer nu end Treschows Arbejde, som Totalitet betragtet, ikke Originalitetens Præg, møder man dog i Enkelthedernes Udarbejdelse baade nye og skarpsindige Bemærkninger, og det kan ikke nok som fremhæves, at vi her have det første Forsøg i vort Fædrelands Litteratur paa en streng rationel Betragtning af Menneskeslægtens historiske Udvikling. I Modsætning hertil anlagde N. F. Grundtvig en specifik kristelig Synsmaade paa Historien. I sine forskellige historiske Arbejder, hvis Række aabnedes med „Kort Begreb af Verdens Krønike i Sammenhæng. Kbh. 1812", fremtræder den Grundopfattelse, at Historien er det af Forsynet førte Bevis for Kristendommens Sandhed og derfor i sine væsenligste Partier en guddommelig Krønike; men ved Siden af denne Grundanskuelse løber den fra Herder optagne Parallelisme mellem Menneskeslægtens og den Enkeltes Livsperioder. Foruden Treschows og Grundtvigs Forsøg paa en filosofisk Behandling af Historien have vi i dette Aarhundredes første Halvdel endnu kun at nævne Kr. Molbechs „Forelæsninger over Historiens Filosofi", der bleve holdte ved Universitetet 1841—42. Dette Arbejde maa nærmest sættes i Forbindelse med Hegels navnkundige Værk og kan indirekte betragtes som et Korrektiv til den hegelske Konstruktion af Historien ud fra den absolute Idé, idet Molbech vil lade den historiske Virkelighed

komme til sin fulde Ret i Modsætning til de Overgreb, hvori den maatte finde sig i det Hegelske System. Men Molbech, der ellers har saa store Fortjenester af den reale historiske Videnskab, vovede sig her ind paa et videnskabeligt Omraade, der var ham fremmed. Allerede i Bestemmelsen af den Opgave, Historiens Filosofi har at løse, viste han sig usikker, idet han definerede Historiens Filosofi som den Videnskab, der kun har med Resultaterne, med Helhederne af den verdenshistoriske Udvikling at gjøre, medens den egenlige historiske Videnskab kun refererer sig til det Enkelte. Molbech gennemførte ikke noget Princip, men bragte Filosofien og Historien i en rent ydre Forbindelse med hinanden, hvad han selv kommer til at indrømme, idet han siger, at man i hans Forelæsninger vil finde for lidt Filosofi og for meget Historie. Herved domfælder han sit Standpunkt eller rettere sin Mangel paa et saadant, og hans Forelæsninger, der kun blev et Fragment, da de standse ved Middelalderens Begyndelse, gjordes ogsaa til Genstand for et skarpt Angreb fra den hegelske Opfattelses Synspunkt*). Molbechs Forsøg fik ikke engang forbigaaende Betydning i Litteraturen.

---

*) Se Fædrelandet for 1841 Nr. 540. Hvorved, spørger den anonyme Kritiker, adskiller den „filosofiske" Verdenshistorie sig fra selve Historiografien? Forskjellen er ikke en absolut Modsætning, saaledes at Historiens Filosofi kun skulde beskæftige sig med den ab-

De tre ovennævnte Arbejder i Historiens Filosofi ere indenfor de angivne Tidsgrændser de vigtigste, som ere fremkomne paa dansk Grund;

---

strakte Ide, medens Historien kun skulde blive en løs Fremstilling af de passerede Fakta; men Modsætningen er at søge deri, at Historien fastholder disse Fakta, denne hele Cyklus af Begivenheder i deres Enkelthed og lader sig nøje med den naive Vished om Ideens Tilstedeværelse i dem, uden videnskabelig at retfærdiggjøre denne sin Forudsætning ved at udvikle Begivenhederne af Ideen som det verdenshistoriske Princip. Historieskrivningen lader kun Ideens Lys gennemskinne den fremstillede Masse af Begivenheder, uden at den her bringer det til videre end til en umiddelbar Anskuelse eller Følelse af Ideens Magt, og netop derfor har Historien en poetisk Karakter. Men Historiens Filosofi lader i Modsætning hertil dette Materiale, disse Begivenheder være uden Betydning i dem selv, men den betragter Begivenhederne i deres konkrete Bestemthed som verdenshistoriske Momenter, den opløser den hele Detail, den kompakte Masse, i en dialektisk Strømning.

Vi formode, at denne Kritik af Molbechs Forelæsninger var den ydre Foranledning til Fremkomsten af Fr. Schierns Afhandling om „Historieskrivningens Udvikling“ (1842), hvori Forfatteren søger at bestemme det forskjellige Standpunkt, som Filosofen og den filosofiske Historieskriver indtager overfor Historien. Ved Filosofien forstaar Schiern her Hegels Disciple, Tænkerne af den absolute Idealismes Kategori, og den Opgave, der tilfalder Filosofen overfor Historien, bestemmer Schiern ogsaa i væsenlig Overensstemmelse med Hegel. „Den filosofiske Historie-

men intet af dem kan siges at have afgivet væsenlig nye Synspunkter for den historiske Udvikling. Kan det allerede heraf forklares, at de kun mødte en vis midlertidig Opmærksomhed, saa var der dog en særlig Omstændighed, der allerede paa Forhaand bevirkede, at Historikerne modtoge de tvende førstnævnte med Tvivl. Hverken Treschow eller Grundtvig vare Historikere af Fag, og dette havde til Følge, at den egenlige historiske Videnskabs Dyrkere betragtede deres Forsøg som Invasioner paa det Omraade, hvortil de hævdede Eneretten. Man saa her en Gentagelse af, hvad der var sket i Tydskland; thi ogsaa her havde Historikerne nedlagt Protest paa den spekulative Behandling af Historien. Denne Strid

skriver", hedder det derefter, „forsker derimod ikke efter Grundaarsagerne til Ideernes første Optræden; han lader det være nok at følge dem i alle Retninger; at vise, hvorledes de efterhaanden voxe, udbrede sig og herske, og medens Filosofen udtager Tankerne nøgne, som en Essens, giver Historieskriveren dem indsvøbte i Virkelighedens Klæde; han fremstiller Ideerne i deres konkrete Skikkelse; det Resultat, hvortil hele hans Fremstilling, bliver selv kun historisk. Dette er den højeste Opgave, han kan og skal sætte sig, og jo mere tilfredsstillende han formaar at løse den, desto mere vil Arbejdet være lettet for Filosofen, der tilsidst, forud sat at han ellers overhovedet virkelig maatte have Evne dertil, kun behøver at oversætte de historiske Ideer i Kategoriernes abstrakte Former." Schiern: Historiske Studier I., 258. Se iøvr. M. G. Stenstrup: Forsøgene paa en Hist. Filos. Kbh. 1854. 2.

mellem Filosofer og Historikere indenfor Aandsvidenskaben havde, som bekendt, et Sidestykke i den Kamp, der i Naturvidenskaben førtes mellem den schellingsk-hegelske Skole og Empirikerne. Det var under denne Spænding kun at vente, at et af en historisk Fagmand foretaget Forsøg paa at give en Historiens Filosofi vilde formaa at samle Historikernes Opmærksomhed om sig og aftvinge dem Agtelse; men det var en Selvfølge, at et saadant Arbejde maatte bære Præget af spekulativ Begavelse, thi ellers vilde man ikke naa videre, end Fagmanden Molbech allerede havde gjort. Det blev Sverrig forbeholdt at afgive et saadant Bidrag til Nordens Litteratur, idet dets højtbegavede Historiker og Tænker Erik Gustav Gejer i Aaret 1842 fremtraadte med sine „Föreläsningar öfver menniskans Historia“. Dette Arbejde, der først udgaves 1856 af Ribbing efter et af denne nedskrevet og af Gejer godkendt Kollegium, vakte ved sin Fremkomst en ganske overordenlig Opmærksomhed og mødte fra Historikernes Side særdeles anerkendende Domme. Det opfattedes som et originalt Værk, og man kan uden Overdrivelse sige, at disse Forelæsninger af Mange betragtedes som den definitive Løsning af det store Problem, Historiens Filosofi stiller sig. Over en Menneskealder er hengaaet, siden Sverriges navnkundige Historieskriver holdt disse Forelæsninger ved Upsalas Universitet, og de beundrende Stemmer, der den Gang, og da de bleve udgivne, løftede sig, ere forstummede. Saa-

vidt vi vide, er der i det sidste Decennium kun en enkelt Gang blevet mindet om dem, og det var under den Strid, der 1867 førtes her hjemme om Tro og Viden*). Man vil i denne Forglemmelse allerede kunne se et Tegn paa, at Samtidens Dom om Gejers Forelæsninger næppe har været korrekt; men hvad der saaledes middelbart er fremgaaet af Eftertidens Holdning overfor dem, skulle vi her søge videnskabeligt at begrunde. Vi skulle undersøge, hvorvidt Gejers Forelæsninger kunne gjøre Fordring paa Originalitetens Præg eller ikke og dernæst søge at eftervise, om de have havt nogen større Betydning for den senere Udvikling af Historiens Filosofi. Men idet vi skride til Løsningen af denne Opgave, vil det for at stille dem i klar Belysning og paavise den Plads, der tilkommer dem i Rækken af lignende Arbejder, være nødvendigt at se hen til de historiske Forudsætninger. Det ligger nu i Sagens Natur, at vi blandt disse kun ville betragte dem, der have ydet noget Væsenligt for Historiens Filosofi og vundet større Betydning, men selv med Hensyn til disse er det dog ingenlunde vor Agt at give et omhyggeligt Referat og en kritisk Analyse af Enkelthederne. Hvad vi særlig skulle have vor Opmærksomhed henvendt paa, er den principielle Opfattelse, der gjør sig gjældende i disse Værker, og den Maade, hvorpaa det op-

---

*) H. Martensen: Om Tro og Viden, et Lejlighedsskrift. Kbh. 1867. 70. 98.

stillede Princip i de store Træk er gennemført. Den hele Fremstilling vil da blot faa en forberedende Karakter, idet dens Bestemmelse kun bliver at lede hen til Gejers „Föreläsningar öfver menniskans Historia".

II.

Det første Forsøg paa en Historiens Filosofi, der i den nyere Tid har faaet universel Betydning, er den af Bossuet forfattede „Discours sur l'histoire universelle", der udkom i i Aaret 1681*). Den navnkundige Prælat var, som bekendt, Lærer for Ludvig den Fjortendes

*) Disc. sur l'hist. univ. bestaa af 3 Dele: 1. Les époques, ou la suite des temps; 2. les considérations sur la suite des religions; 3. les considérations sur les changements des empires. I den første Del, Epokerne, fremstilles i kronologisk Rækkefølge Historiens — særlig den hellige Histories — vigtigste Begivenheder fra Verdens Skabelse til Karl den Store. Epokerne ere 12 i Tallet, nemlig: Skabelsen, Syndfloden, Abrahams Kaldelse, Lovgivningen paa Sinai, Trojas Erobring, Opførelsen af Salomons Tempel, Roms Grundlæggelse, Jødernes Befrielse fra det babyloniske Fangenskab, Karthagos Undergang, Kristi Fødsel, Kristendommens Anerkjendelse fra Statens Side under Konstantin den Store og Oprettelsen af Karl den Stores Rige. Til ovenstaaende Fremstiling er benyttet: Bossuet, discours sur l'histoire universelle, nouv: édit. par Delachapelle, Paris 1844.

Søn, og det var til dette Brug, at han skrev „Discours“. Bossuet har ved Fremstillingen af Historien lagt et strengt religieust, særligt et kristeligt, Synspunkt til Grund. For hans Betragtning afgive Jødefolkets og den kristelige Kirkes Historie Hovednerven i Verdensudviklingen, og han tager kun Hensyn til andre Folk og andre Riger, forsaavidt de have grebet ind i hines Udvikling. Vi skulle gengive de vigtigste Momenter af hans Fremstilling. De gamle Monarkier, lærer Bossuet, have næsten alle staaet i en nødvendig Forbindelse med Guds Folks Historie. Gud har benyttet sig af Assyrerne og Babylonierne til dette Folks Straf, han har anvendt Perserne til dets Genopreisning, Alexander og hans første Efterfølgere har han anvendt til dets Beskyttelse, gennem Antiokus den Store og hans Eferfølgere har han villet øve det i Mod og Udholdenhed, og Romerne anvendte han for at beskytte dets Frihed mod de syriske Konger, som kun higede efter at tilintetgjøre denne. Jøderne stode derpaa under Romernes Herredømme indtil Kristus. Da de miskendte ham og korsfæstede ham, laante Romerne, dem selv ubevidst, deres Arm til den guddommelige Hævn og udryddede dette utaknemmelige Folk. Gud, der samtidig havde besluttet at samle et nyt Folk fra alle Nationer, forenede Landene og Havene under det romerske Herredømme. Forbindelsen mellem saa mange forskjellige Folk, der tidligere vare fremmede for hverandre, men nu forenedes i Romerriget, har

været et af Forsynets mægtigste Midler til at skaffe Evangeliet Udbredelse. Har end Romerriget i trehundrede Aar forfulgt det nye Folk, der opstod overalt indenfor dets Grænser, saa har netop denne Forfølgelse bekræftet den kristelige Kirke og ladet dens Hæder lyse tillige med dens Tro og Udholdenhed. Da Romerriget her mødte en Magt, der var stærkere end det selv, gav det endelig efter og optog fredelig i sit Skjød den Kirke, mod hvilken det havde ført en saa grusom Kamp. Kejserne anvendte nu deres Magt til at skaffe Kirken Lydighed, og Rom blev Hovedet for det aandelige Herredømme, Kristus vilde udbrede over hele Jorden. Da Tiden for Romerværldens Fald kom, da dette store Rige, der forfængelig havde spaaet sig selv Evighed, maatte lide samme Skæbne som alle andre Riger, bevarede Rom dog, efterat det var blevet et Bytte for Barbarerne, gennem Religionen sin gamle Majestæt. De Nationer, der havde erobret det, antoge efterhaanden Kristendommen, der mildnede deres Barbari, og deres Konger, hvoraf hver enkelt indenfor sit Rige traadte i Kejserens Sted, betragtede det som deres mest ærefulde Kald at være Kirkens Beskytter. Men her maa Guds hemmelige Raadslutninger med Hensyn til Romerriget og selve Rom fremhæves: et Mysterium, som den hellige Aand har aabenbaret Apostlen Johannes, og som denne har forklaret i Apokalypsen. Rom kunde selv under de kristne Kejsere ikke frigjøre sig fra Afgudsdyrkelsen, og Senatet

forsvarede Romulus' Guder, hvilke det tilskrev den gamle Republiks Sejre. Det forlangte Genindførelsen af deres Tilbedelse. Hverken Evangeliet eller den synlige Opfyldelse af de gamle Profeter eller de talrige Omvendelser kunde frigjøre Senatet og dets fornemme Tilhængere fra Vildfarelsen. De gave tvertimod Kristi Kirke Skyld for alle Rigets Ulykker og vilde have genoptaget Forfølgelserne, hvis ikke Kejserne havde forhindret det. Endnu i Kirkens fjerde Aarhundrede befandt Sagerne sig paa dette Trin, og de havde ikke forandret sig hundrede Aar efter Konstantin, da Gud endelig ihukom Senatets blodige Dekreter mod de Troende og de rasende Skrig, hvormed Romerne, der tørstede efter de Kristnes Blod, havde opfyldt Amfitheatret. Han udleverede da, som Johannes siger, denne By, der var beruset af Martyrernes Blod (Apokal XVII, 6), til Barbarerne. Gud gjorde Rom til Genstand for den samme Tugtelse, som han engang havde ladet udgaa over Babylon. Johannes besynger dets Undergang (Apokal XVIII). Barbarernes Sværd skaaner kun de Kristne. Et andet, et kristeligt Rom, hæver sig op af det gamles Aske. Først efterat Barbarerne havde oversvømmet Romerriget, fuldendtes Jesu Kristi Sejr over de romerske Guder; disse bleve ikke blot tilintetgjorte, men glemte. Saaledes have Verdens Riger tjent til Religionens og Guds Folks Bevarelse. Den samme Gud, der har ladet sine Profeter forudsige sit Folk vexlende Tilstande, har ogsaa ladet dem

forudsige Rigernes Rækkefølge. Profeten (Jeremias) betegnede Nebukadnezar som den, der skulde komme for at straffe de overmodige Folk, især det jødiske Folk, der var utaknemmelig mod sin Skaber. Cyrus nævntes tohundrede Aar før sin Fødsel som den, der skulde genoprejse Guds Folk og straffe Babylons Stolthed. Ninives Fald forudsagdes ikke mindre klart. Daniel forudsagde det mediske, persiske, makedoniske og romerske Riges Fald. Antiokus den Stores Gudsbespottelse og Grusomheder ere blevne forudsagde saavel som Gudsfolkets underfulde Sejre over en saadan Forfølger. Saaledes ser man det ene navnkundige Rige falde efter det andet, og det nye Rige, som Kristus har sat i Stedet, er saa klart betegnet ved ejendommelige Karaktertræk, at man ikke kan gjøre sig skyldig i nogen Misforstaaelse med Hensyn til det. Det er Guds Helliges Rige, det er Menneskens Søns Rige, et Rige, der skal staa, naar alle andre Riger ere gaaede tilgrunde, og som Evigheden er forjættet. Men har Rom følt Guds Haand, og har det som andre Riger været et Exempel paa Guds Retfærdighed, har dets Skæbne dog været lykkeligere end andre Rigers. Gennem sine Nederlag er det blevet renset for Levningerne af Afgudsdyrkelsen, og det existerer nu kun ved Kristendommen, som det forkynder for hele Verden. Saaledes have alle Verdens Riger ved forskjellige

Midler bidraget til Religionens Fremme og til Guds Ære, saaledes som Gud selv har forkyndt det gennem sine Profeter.

I det Ovenanførte have vi i Bossuets Grundbetragtning af Verdenshistorien, hans Paavisning af den historiske Udviklings indre Tanke og væsenlige Betydning; men vi skulle nu gaa tilbage til hans principielle Standpunkt for at lære den metafysiske Grundanskuelse, der betinger hans Opfattelse og Fremstilling af Historien, nærmere at kende. Bossuet gaar ud fra den Forudsætning, at den lange Kjæde af Aarsager, som betinge Rigernes Tilblivelse og Undergang, afhænger af det guddommelige Forsyns hemmelige Raadslutninger. Gud, siger han, holder fra Himlenes Højde alle Rigers Tøjler i sine Hænder. Snart tæmmer han Lidenskaberne, snart lader han dem have frit Løb og styrer (remue) derigennem hele Menneskeslægten. Vil han opvække Erobrere, lader han Frygten være deres Forløber og indgyder dem og deres Krigere en uimodstaaelig Dristighed. Vil han opvække Lovgivere, sender han dem sin Klogskabs- og Fremsynsaand og lader dem gennem Grundlæggelsen af den offenlige Fred forebygge Staternes Ulykker. Han kender Menneskets Kløgt, der altid er Stykkeværk: snart oplyser han den og udvider dens Synskreds, snart overlader han den til egen Uvidenhed og forblinder den. Saaledes bringer Gud i Overensstemmelse med sin altid ufejlbare Retfærdigheds Normer sine Domme

til Udførelse. Saaledes hersker Gud over Folkene. I Historien er der ikke Tale om Tilfældighed eller Skæbne, og naar vi anvende disse Ord, er det kun for at skjule vor Uvidenhed. Hvad der for os tager sig ud som Tilfælde, sker i Kraft af en bestemt Hensigt, der er fattet i et højere Raad, det vil sige i det evige Raad, som indeslutter alle Aarsager og Virkninger i en og samme Villiesakt. Saaledes stræber Alt hen til det samme Maal, og naar vi i de enkelte Begivenheder se Tilfældigheder, da er det, fordi vi ikke have Evne til at fatte Totaliteten. Gud er den eneste Mægtige, han er Kongernes Konge og Herrernes Herre. Han ser Alt forandre sig uden selv at forandres, og han frembringer i Kraft af sin uforanderlige Raadslutning alle Forandringer. Han giver og tager Magten, han overdrager den fra det ene Menneske til det andet, fra det ene Dynasti til det andet, fra det ene Folk til det andet, for at vise, at de kun have den til Laans, og at han er den Eneste, hos hvem den naturlig forbliver. Derfor føle Alle de, der herske, sig en højere Magt underordnede. Deres Planer have altid Virkninger, som de ikke have forudset, og de ere heller ikke Herrer over den Indflydelse, hvormed henrundne Aarhundreder gribe ind i deres Samtid. Kun Den, der véd Alt, hvad der er og endnu ikke er blevet til, der er hævet over Tiden og de endelige Planer, — han holder Alt i sin Haand. Alexander troede ikke,

da han foretog sine Erobringer, at han arbejdede for sine Generaler. Brutus troede ikke, da han indgød det romerske Folk Kærlighed til Friheden, at han i Sjælene vilde vække den Tøjlesløshed, der førte til Oprettelsen af Tyranniet, hvilket han vilde tilintetgjøre, et Tyranni, der var værre end Tarqviniernes. Der er, kort sagt, ingen menneskelig Magt, uden at den jo ubevidst tjener andre Planer end sine egne. Gud alene formaar at virkeliggjøre sin Hensigt og Villie i Eet og Alt.

Det kan ikke nægtes, at der i hele Anlæget af Discours er noget Storartet; men Bossuets Værk, der som en Følge af den valgte Tidsgrænse kun danner et Fragment af den historiske Udvikling, frembyder dog væsenlige Mangler. Det vil kunne forstaas, at Bossuet, der var den katholske Kirkes ivrige Prælat og skrev sin Fremstilling i den religieust bevægede Tid i Nærheden af det nantiske Edikts Ophævelse, har lagt Hovedvægten paa det religieuse Moment i Historien, men det er dog en uafviselig Fordring for en filosofisk Behandling af denne, at den tager ligeligt Hensyn til alle Sider af det menneskelige Kulturindhold, til alle historiske Ytringer af Menneskeväsenet, saaledes som disse ikke blot fremtræde i Religionen, men tillige i Staten, Videnskaben

og Kunsten. Bossuet ser i Menneskeslægtens Historie kun Kristendommens Historie, og saavel Stater som Individer faa for ham kun historisk Betydning, forsaavidt som de have staaet i Relation til Kristendommen og dennes historiske Forudsætning, Jødedommen. De orientalske Folk som Kineserne, Inderne og Perserne blive derfor, navnlig de to første, tilsidesatte, hvad der i øvrigt ogsaa kunde finde en ydre Forklaringsgrund deri, at de fjærnere orientalske Folk paa Bossuets Tid vare meget lidt kendte.

I filosofisk Henseende maa det fremhæves som en ejendommelig Side ved „Discours“, at Bossuet uden ret at gjøre det klart for sin Bevidsthed kommer til at tillægge Historien Karakter af en organisk, teleologisk Frihedsudvikling; men han antyder kun dette Synspunkt svagt og middelbart, og under Gennemførelsen af hans historiske Opfattelse svinder det bort. Bossuet ser i Verdenshistorien ikke et Spil af Tilfældet, eftersom Begivenhederne fremtræde i logisk Sammenhæng, og heller ikke fremstiller Historien sig for ham som et Værk af den tvingende Naturnødvendighed; men det er hans Overbevisning, at der er indrømmet Mennesket en vis Handlefrihed under Forsynets højere Styrelse. Dette har han imidlertid ikke forsøgt at begrunde filosofisk; han har ikke vist den mindste Bestræbelse for at foretage en dialektisk Mediation af Forsyns Styrelsen og Menneskets frie Villie. Saaledes som Bossuet fremstiller Guds Forhold til Historien,

forsvinder i Virkeligheden den menneskelige Frihed fuldstændig af denne. Mennesket nedsættes til en Mekanisme i den transcendente Guds Haand, og den Nødvendighedens Mekanisme, Bossuet oprindelig har nægtet, kommer igen under en anden Form. Et interessant Moment i Bossuets historiske Opfattelse er den Rolle, han tildeler det Ubevidste i Historien. Vi ville se, hvorledes dette Moment under forskjellige Former vender tilbage i senere filosofiske Betragtninger af Historien.

III.

Det næste Hovedarbejde i Historiens Filosofi fremkom i Italien henved et halvt Aarhundrede senere og skyldtes Giovanni Battista Vico, der i fyrretyve Aar var Lærer i Rhetorik ved Uiniversitetet i sin Fædrestad Neapel. Vico, der havde vundet et anset Navn baade som Retslærd, Filosof, Historiker og Kritiker, udgav i Aaret 1725: Cinque libri de principi d'una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*).

*) Her er benyttet en fransk Oversættelse, da jeg ikke kan læse Italiensk, nemlig: La science nouvelle par Vico, traduite par l'auteur de l'essai sur la formation du dogme catholique. Paris 1844. Ved Siden af denne Oversættelse er anvendt: Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la scienza nuova de I. B. Vico, et precédés d'un discours sur le système et la vie de l'anteur, par Jules Michelet. Paris 1827.

Dette Værk udkom i nye, omarbejdede Udgaver i Aarene 1730 og 1744. Scienza nuova vakte ved sin Fremkomst megen Opmærksomhed i Italien, hvor den genvakte Sandsen for historiske Studier, som vare trængte i Baggrunden af den herskende kartesianske Idealisme, der ikke viede Historien synderlig Interesse. Vicos Navn og Arbejde sank dog senere i Forglemmelse, og det er først i dette Aarhundrede, at han er bleven fremdragen af sine Landsmænd og Franskmændene.

Scienza nuova eller den nye Videnskab er delt i fem Bøger. I den første fremstilles de almene Principer, som Vico lægger til Grund for sin Betragtning, i den anden, fjerde og femte Bog bringes de til Anvendelse paa den historiske Udvikling. Den tredje Bog, der beskæftiger sig med Homer og søger at paavise, at der ved ham ikke skal forstaas en enkelt Personlighed, men et kollektivt Væsen, kunne vi ikke her gjøre til Gjenstand for nogen Analyse. Vi holde os kun til Vicos Grundtanker om den egenlige Historie og se bort fra Værkets retshistoriske og filologiske Element, hvilket sidste giver en Theori om Sprogenes og Skriftegnenes Udvikling.

Hvilken Opgave har Scienza nuova stillet sig? Blandt den Mangfoldighed af Handlinger og Ideer, — siger Vico — som Menneskeslægtens Historie frembyder, gjenfinde vi ofte de samme Træk og Tanker. De i Tid og Rum adskilte Nationer følge i politisk og sproglig Ud-

vikling en analog Gang. At paavise denne, at sondre de regelmæssige Fænomener fra de tilfældige, at udfinde de almindelige Love for hine, at fremdrage den universelle, evige Historie, der i Tiden foregaar nnder Form af særskilte Historier, at beskrive den ideale Kreds, hvori den reale Verden bevæger sig — det er Opgaven for den nye Videnskab. Hidtil har man kun talt om den naturlige Theologi; den nye Videnskab er en social Theologi, en Historie om de Dekreter, ved hvilke Forsynet uden Menneskenes Vidende og ofte mod deres Villie styrer Menneskeslægten. De andre Videnskaber beskæftige sig med enkelte Sider af Menneskeslægtens Udvikling; men den nye Videnskab har Fremstillingen af selve Civilisationens Principer til Opgave. Den gjør det muligt for os at maale den Bane, Nationerne gjennemløbe under deres Fremskridt og Forfald, og at beregne det Livstrin, hvorpaa de befinde sig.

Den nye Videnskab har to Kilder: Filosofien og Filologien. Hin staaer i Relation til Sandheden gennem Tænkningen, denne har til sit Objekt det Reelle, saaledes som det fremtræder i Kendsgjerningerne og Sprogene. Filosofien og Filologien staa i indre nødvendig Forbindelse med hinanden. Filosofiens Theorier skulle nemlig stadfæstes af Fakta, og Filologiens Fakta skulle af Filosofien hæves til evige Sandheder. Vico betragter den platoniske Filosofi som den

sande og højeste. Den vil ikke som Stoicismen tilintetgjøre Menneskets sandselige Natur, og heller ikke som Epikuræismen hæve de sandselige Tilbøjeligheder til Norm for Menneskets Livsvandel; den hengiver sig ikke som Stoicismen til Skæbnetro og ikke som Epikuræismen til det blinde Tilfælde, men den hævder Forsynstroen. Platonismen, siger Vico, er den sande Filosofi, fordi den anerkender de tre store Principer: Tilværelsen af et guddommeligt Forsyn, Nødvendigheden af de menneskelige Lidenskabers Regulering og deres Udvikling til menneskelige Dyder samt Sjælens Udødelighed. Til disse tre filosofiske Sandheder svare de tre historiske Fakta: Religionen, Ægteskabet og Begravelsesskikkene. Alle Nationer have tillagt disse tre Fakta Hellighedens Karakter.

Skønt Historiens Kendsgjerninger ere Produkter af Individernes Frihed og, som en Følge af lokale Aarsagers Indflydelse, ere meget forskjellige, har Udviklingen dog en analog Karakter hos de enkelte Folk. Grunden til denne Uniformitet maa søges i den almene Fornuft (sens commune), som er Menneskeslægten iboende. Denne Uniformitet viser sig især i Naturretten, idet alle Folk have de samme Grundforestillinger om de sociale Forhold. Man kan ikke forklare sig Naturrettens Uniformitet ved den Antagelse, at det ene Folk har meddelt det andet sine naturretlige Grundsætninger. Disse ere tvertimod Nationerne medfødte

eller ere af Forsynet nedlagte i deres Natur. Det er ligeledes en fælles Naturdrift, der har bragt Menneskene til at slutte sig sammen i Samfund. Enhver kunstig Forklaring af disses Oprindelse maa forkastes. Mennesket lever i Samfundet, fordi det er socialt, fordi Samfundstilstanden er den for Mennesket naturlige Tilstand.

I det menneskelige Samfunds Udvikling maa skelnes mellem tre Tidsaldre, nemlig: den theokratiske, den heroiske og den humane eller civiliserede Tidsalder. Det er kun til de hedenske Samfund, at Vico tager Hensyn; thi Jødefolket danner ved en særlig guddommelig Raadslutning en Undtagelse fra de almene historiske Love, hvoraf Jordens andre Nationer beherskes. Forinden vi gaa over til Vicos Karakteristik af de nævnte tre Tidsaldre, skulle vi blot fremhæve, at han antager den i Genesis fortalte Skabelseshistorie. Hans egenlige Udgangspunkt er Tiden umiddelbart efter Syndfloden, da Noahs tre Sønner, Sem, Kham og Jafet blive Stamfædre for Asiens, Afrikas og Europas Befolkning. Det er i Konsekvens dermed kun paa de fra Kham og Jafet nedstammende Folk, at han har sin Opmærksomhed henvendt.

Efter Syndfloden spredte Efterkommerne af Jafet og Kham sig i de uhyre Urskove, som bedækkede Jorden, og her antoge de under Kampen med Naturomgivelserne gigantiske Skikkelser. Man kan danne sig en Forestilling om deres Udseende,

naar man tænker paa den Skildring, Homer giver af Cykloperne. Denne Urslægt førte et vildt Liv, uden Lov og uden Gud. Men da vakte pludselig de ødelæggende Naturfænomener, som den af Tordenbrag ledsagede Lynstraale, deres Frygt, og denne bragte en Del af Slægten til at tro paa et højeste Væsen Jupiter. Det var Oprindelsen til Afgudsdyrkelsen, som har været nødvendig baade i social og religieus Henseende. Thi kun Religionen kunde tæmme den raa Kraft og det stupide Hovmod, der hidtil havde isoleret Menneskene indbyrdes, og for Menneskene var denne sandselige Religion et nødvendigt Gennemgangspunkt til Fornuftens og Troens Religion. Vil man ret forstaa denne Urslægt, maa man se hen til den Analogi, som det enkelte Individs Barndom frembyder. Hos Barnet er Fantasien stærkere end Abstraktionsevnen. Det tager ved sine Domme over Alt stedse sig selv som Maalestok, og overalt, hvor det ser Bevægelse, forudsætter det Tilstedeværelsen af en Villie. De ældste Mennesker gjorde ligeledes Naturen til et besjælet Væsen og troede, at Tordenen og Lynet vare dette Væsens Tegn. Efterhaanden personificeredes alle Naturfænomener, og saaledes fremkom en Mængde Guddomme, der vare Frembringelser af de første Menneskers poetiske ɔ: skabende Evne. Disse Guder tillagde Fantasien objektiv Realitet, hvorfor de frygtedes og tilbades. Saaledes forholder det sig med de hedenske Religioners Opkomst og Udvikling. Re-

ligionen har imidlertid, som berørt, været samfundsstiftende.

En Del af de gigantiske Urmennesker flygtede af Frygt for Lynilden, hvori de saa Aabenbarelsen af en højere Magt, til Huler, hvor de følte sig sikkre. De medførte Kvinder, og da de fæstede blivende Bo i deres Opholdssteder, begyndte Familielivet. Disse Familiefædre vare baade Præster og Konger; thi dels fortolkede de Gudernes Villie for deres Familier, dels herskede de over disse. Da Familiekongerne selv adløde guddommelige Magter, hvis Befalinger de forkyndte, og da enhver Handling var underlagt en særegen Gud, var Forfatningen i Virkeligheden theokratisk. Denne ældste Periode i Menneskeslægtens Udvikling maa derfor betegnes som den theokratiske Tidsalder. Familierne kom dog snart til at bestaa af andre Medlemmer end dem, der vare forenede ved Blodets Baand. En Del af Urslægten havde fortsat Livet i Urskovene; men den førte her en vild Tilværelse og Mangfoldige tyede til Familiefædrene for at finde Beskyttelse. Disse Flygtninge, der saaledes tilførtes Samfundet, modtoges paa den Betingelse, at de skulde tjene deres Forsvarere som Slaver. Saaledes traadte Samfundet ind i den heroiske eller aristokratiske Tidsalder, der hvilede paa Modsætningen mellem Frie og Ufrie. Hine sammensluttede sig til en herskende Stand, den aristokratiske Adel, og med denne aristokratiske Regeringsform opkommer først den egenlige Stat. Efterhaanden

som Slaverne voxede i Tal, harmeredes de mere og mere over deres Underkuelse. De følte sig som frie Mennesker, hvorfor de rejste sig mod Aristokratiet og forlangte Del i Jorden. Den Kamp, der saaledes opstod, har fundet sit prægnanteste Udtryk i Kampen mellem Patricierne og Plebeierne i Rom. Dens Resultat blev de sidstes Ligeberettigelse med de første, og Aristokratiet afløstes derved af Demokratiet. Den demokratiske Republik, der aabner det videste Spillerum for de menneskelige Lidenskaber, afføder Borgerkrige og Anarki. Denne Tilstand fører til Monarkiet, idet en Enkelt griber Magten for at frelse Samfundet for Undergang. Saaledes indtræder den humane Tidsalder; thi Monarkiet er den med den menneskelige Natur mest overensstemmende Regeringsform, da det ikke skal tilintetgjøre den demokratiske Myndighed og Virksomhed, men lede den og anvende den til Statens Tarv, idet Lovens Herredømme udøves med Fasthed og Mildhed. Men Monarkiet trues af tvende Farer: enten kan det opløses gennem et tyrannisk Misbrug af Magten, eller Folkene kunne blødagtiggjøres af den Fred og Kultur, det kan skabe. Naar et kraftigt og virksomt Naturfolk da viser sig ved Grænsen, høres de Stemmer, der tale om et energisk Forsvar, ikke. Efter en kort Kamp bukker det civiliserede Samfund under, og Naturfolket træder i dets Sted. I det Øjeblik befinder det menneskelige Samfund sig atter ved sit oprindelige Udgangspunkt. Men et

Folks Undergang kan ogsaa ske paa anden Maade end ved Erobring udenfra; den kan komme indenfra og Aarsagerne dertil være af moralsk Natur. I dette Tilfælde hensygner Alt, Kulturens Værker forsvinde, og Urskovene voxe atter op. I disse genoptage da faa tilbageblevne Efterkommere af det undergaaede Folk den Udvikling, hvis Grundtræk vi ovenfor have angivet. Hvis Menneskeslægten, siger Vico, ligesom det enkelte Menneske har en Barndom, en Ynglingsalder og en Manddomsalder, har den ogsaa i ethvert af sine Led en Alderdom, en Affældighed og en Død. Nationerne ere kollektive Væsener, og skønt deres Tilværelse er varigere, er den dog begrænset som Individernes. Mennesket viger Pladsen for nye Mennesker, Nationerne for nye Folk.

Vico har i det Foregaaende laant de historiske Kendsgjerninger, hvormed han har forsøgt at begrunde sin Theori, fra den klassiske Oldtids, især fra den romerske Historie; men den nye Videnskab vilde ikke give Menneskeslægtens evige Historie, hvis den ikke viste, at Udviklingsgangen i Oldtidens Historie havde gentaget sig i Middelalderens. Efterat Romerriget, som en Følge af indre moralsk Svaghed og Angreb af de barbariske Folk udenfra, var faldet sammen, fornyede Gud det evropæiske Samfund paa dets Ruiner. I Overensstemmelse med sin Naades Raadslutninger indførte han ad overnaturlig Vej Kristendommen i Verden. Overfor den ro-

merske Magt stadfæstede han Kristendommens Sandhed, og mod Grækernes Filosofi satte han Kirkefædrenes Lærdom og Helgenernes Mirakler. Men nu rejste sig baade mod Nord og Syd væbnede Nationer, der bekæmpede Jesu Kristi Guddommelighed; fra den ene Side truede de barbariske Arianere, fra den anden de muhamedanske Arabere. Da var det, at Gud tillod Indførelsen af et nyt Tingenes Kredsløb for i Overensstemmelse med de menneskelige Tings naturlige Udvikling at befæste Kristendommens Sandhed paa en urokkelig Maade. Idet det historiske Kredsløb begyndte forfra, oprandt atter den guddommelige eller theokratiske Tidsalder. De katholske Konger iførte sig gejstlig Dragt, satte Korsets Tegn paa deres Vaaben og Kroner og stiftede religieuse og militaire Ordener til de Vantros Bekæmpelse. Vico forsøger at paapege en i det Enkelte gaaende Analogi mellem de to Perioder, hvilke han ogsaa betegner som det antike og det moderne Barbari. Den middelalderlige Lehnstid svarer til den aristokratiske Tidsalder. Endelig har det antike Demokrati og Monarki Sidestykker i de middelalderlige Republiker og Kongedømmet, de menneskelige Regeringers sidste Form. Med Hensyn til Evropas Fremtid forholder Vico sig tavs; men man vil ud fra Analogien med Oldtiden kunne bestemme den.

Betragtningen af Menneskeslægtens Historie, saaledes udtaler Vico sig til Slutning, fører os

da til den Erkendelse, at denne Verden er Nationernes store Stat, som Gud har grundet og styrer. Men det guddommelige Forsyn tvinger ikke Menneskene ved positive Love; det styrer derimod Menneskeslægten ved Regler (usages), som den frit følger. Samfundet er i sin nuværende Skikkelse Menneskenes eget Værk; men Verden er ikke desto mindre fremgaaet af en Intelligens, der ofte modsætter sig, men altid staar over de særskilte Øjemed, Menneskene foresætte sig at naa. Menneskenes begrænsede Formaal ere for det guddommelige Forsyn Midlet til at opnaa større og fjernere Øjemed.

I Sammenligning med Bossuets „Discours“ betegner Vicos „scienza nuova“ et Fremskridt i Historiens Filosofi. Bossuet havde udelukkende anlagt det religieuse Synspunkt paa den historiske Udvikling; men Vico indfører et mere omfattende, humant Synspunkt, idet han tager Hensyn til Regeringsformerne og Lovene. Vico lader Religionen, hvad Victor Cousin alt har bemærket, være et Element i Staten og Samfundet, medens Bossuet gjør Staten til et Element i Religionen. Hos Vico staaer Religionen i Menneskehedens Tjeneste, medens det Omvendte er Tilfældet hos Bossuet. Det er et stort Fortrin hos Vico, at

*) V. Cousin: Leçons sur l'histoire de la philosophie IX Leçon. Prem. Parte. Paris 1842.

han har Øje for Nationernes fælles Natur eller Menneskeslægtens Identitet, hvoraf han forklarede de fælles Grundtræk, der viste sig i Udviklingen hos de ved Rum og Tid adskilte Nationer; men selve den Ramme, hvori han indfatter Udviklingen, frembyder en væsenlig Mangel, idet den ophæver Begrebet af Menneslægtens Udvikling som Totalitet. Skønt han erkender, at Menneskeslægten danner et Hele, opløser den sig for hans Betragtning i et Aggregat af Folkeindividualiteter. Indenfor enhver af disse skal Kredsløbet (corsi e ricorsi) være det samme, idet der maa sondres mellem de tre anførte Tidsaldere. Denne Theori, der er udledet af den romerske Historie, hvilken Vico har gjort til Typen for alle hedenske Folks Udvikling (Jøderne indtage, som oven anført, ved Forsynets Naade en exceptionel Stilling), har trods det Kunstlede noget Træffende ved sig; men Spørgsmaalet, hvorledes Kredsløbet lader sig anvende paa hele Menneskeslægten, samtidig med at det gjennemføres for hvert enkelt Folk, har Vico ikke besvaret. Han taler ganske i Almindelighed om Menneskeslægtens Fremskridt, han har ligesom paa Følelsen, at Historien er en organisk Udvikling; men Begrebet af det Organiske er med Hensyn til Totaliteten fremmed for scienza nuova. Vi skulle ikke opholde os ved, at Orienten er forbigaaet, men fremhæve, at der ikke paavises nogen indre Forbindelse mellem Grækenlands, Roms og Middelalderens Historie, tagne hver for sig. Under Vicos Behandling bri-

ster Historien som Totaludvikling, den opløser sig for at sammenslutte sig i en Flerhed af særskilte Ringe eller Kredsløb. Vi forbigaa andre Mangler hos Vico f. Ex. hans tvungne Analogi mellem den klassiske Oldtids og Middelalderens Historie og kunne heller ikke dvæle ved hans mærkelige Blik paa Homer og Sagntidens Personligheder i i det Hele, et Blik, der senere har fundet navnkundige Forsvarere i de tydske Filologer Wolff og Niebuhr. Men her, hvor vi fornemlig have med den principielle Del af de skizzerede Systemer at gjøre, skulle vi sluttelig indskrænke os til en Bemærkning om Vicos metafysiske Grundanskuelse. Der er hos Vico Tendens til en rationel Betragtning af Historien, hvad der fremtræder i hans Lære om, at Samfundet er Menneskets eget Værk; men han tager strax ligesom ængstelig denne Theori tilbage ved den Rolle, han tildeler Forsynet. Vico var under Affattelsen af scienza nouova stærkt paavirket af Hensynet til den katholske Kirke, og holder man sig strengt til selve Udtrykkene, bliver der ingen væsenlig Forskjel mellem hans og Bossuets Opfattelse af Forholdet mellem Gud og Verden. Men Vico har her ikke dristet sig til at tale frit. Nærmere beset, skjuler der sig under de idelig tilbagevendende Kredsløb en fatalistisk Grundanskuelse; men dermed være det dog ikke sagt, at han har været en hemmelig Modstander af Theorien om den guddommelig Forsyns Styrelse, som han i sidste Instans gaar tilbage til. Det spekulative

Element er i det Hele svagt hos Vico, der paa det metafysiske Omraade opstiller Modsætningerne uden at gjøre noget Forsøg paa deres Mediering.

IV.

Bossuets og Vicos Forsøg i Historiens Filosofi have trods alle Forskjelligheder dog det tilfælles, at der i deres Betragtning af Historien ikke er taget Hensyn til Naturmomentet, til den fysiske Basis, hvorpaa Historien bevæger sig, og hvoraf Udviklingen væsenlig betinges. Dette Træk hos dem begge er ikke vanskelig at forklare. Bossuet fastholdt i metafysisk Henseende den katholske Kirkes dogmatiske System, og i dette er Naturen nedsat til et Uvæsenligt. Vico tilhørte som Tænker det Tidsrum, i hvilket den kartesianske Filosofi var en herskende Magt, og skønt han stillede sig i Opposition til den, var han dog paavirket af den absolute Dualisme, den satte mellem Aand og Natur. For Kartesius dannede Aanden og Naturen to adskilte Verdener, der vare aldeles fremmede for hinanden. Men i Modsætning til denne ensidige Idealisme fremtraadte i England den filosofiske Hovedretning, der karakteriseres som Realisme, og som ogsaa henfaldt til ensidig Empirisme. Denne Filosofi, der paa et af sine Hovedstadier fik sit mest prægnante Udtryk i John Lockes Theori: nihil est in intellectu quod non ante in sensu fuerit, og

som gjorde Sjælen til en tabula rasa, der fik sit Indhold fra Yderverdenen, indlagde sig en væsenlig Fortjeneste af Historiens Filosofii, idet den indførte Naturmomentet som en Hovedfaktor i den historiske Udvikling. Af afgjørende Betydning for Betragtningen af Historien blev ogsaa den engelske Moralfilosofi, der var den ethiske Konsekvens af Lockes Empirisme. Ligesom Aanden i denne stilledes passiv i theoretisk Henseende, saaledes opfattedes den ogsaa som passiv i praktisk. Den frakendtes Evne til at bestemme sig ud fra sig selv, men maatte idelig determineres af Andet end den selv. Motivet til Handlingen søgtes ikke i et autonomt Fornuft- og Moralprincip, men i Følelsen af en Mangel, et Savn. Saaledes kom Moralen til udelukkende at hvile paa et empirisk Grundlag, idet Villiens naturlige Determinationer bleve Moralens Princip.

Men ved Siden af det fremtrædende empiriske Element i Opfattelsen af den historiske Udvikling løber en idealistisk Tendens, der strengt taget ikke kan retfærdiggjøres ud fra Realismens egne Forudsætninger. Denne Tendens maa i sin Genesis, om vi ikke fejle, føres tilbage til den Leibnitzske Filosofi; men de Begreber, den hentede fra denne Kilde, undergik rigtignok Modifikationer under Empirismens Paavirkning. Vi kunne ikke i denne Sammenhæng dvæle ved Leibnitzes Monadelære, men skulle blot fremhæve, at flere af dennes Grundbegreber have været af stor Betydning for en filosofisk Betragtning af Histo-

rien. Leibnitz har ikke alene med stor Styrke betonet Individualitetens Princip, men han har ogsaa fastholdt Kontinuitetens Begreb saavel i den Enkeltes som i Totalitetetens Udvikling. Hans navnkundige Sætning: „Nutiden er svanger med Fremtiden“, har været af væsenlig Betydning for Opfattelsen af Historien som en organisk Udvikling. Men kan man saaledes i en historisk Oversigt over Hovedforsøgene i Historiens Filosofi ikke undlade at se hen til den Leibnitzske Metafysik, maa man ogsaa tage Hensyn til hans populærfilosofiske Skrift: Theodiceen*), da han deri udtaler den Grundtanke, som er gennemgaaende hos næsten alle det attende Aarhundredes Historiosofer, nemlig: Tanken om Menneskeslægtens uendelige Fremskridt og Perfektibilitet. Leibnitz hævdede i sin Opfattelse af Historien dette Punkt, samtidig med at han betonede Frihedsudviklingen eller den frie Udvikling som Historiens Kriterium. Guds Alvidenhed, lærte han, stod ikke i noget hæmmende eller indskrænkende Forhold til vore Handlingers Frihed. Gud forudser vore Handlinger som eventuelle Begivenheder paa Mulighedens Omraade og forestiller sig disse som det, de ere: som Virkninger af fornuftige Skabninger. Vel udøver den forud fastsatte Ordning af Kausalitetsrækken en

*) Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 1—2 Tm. Amsterdam 1747, I B. III. Partie, preface.

Indflydelse paa vore Villiebestemmelser, men denne Indflydelse er ikke af tvingende Natur. Hvad vor Fremtid angaar, da er vor Lyksalighed tillige med den derfra uadskillige Erkendelse af Gud modtagelig for en uendelig Tilvæxt. Derfor ville vi aldrig komme til en saadan Nydelse deraf, at vi ikke have Mere at attraa, hvad der vilde være det Samme som Tabet af Tilskyndelsen til Virksomhed. Nej, Menneskeslægten vil meget mere skride fremad til nye Glæder og Fuldkommenhedstrin. Denne Tanke om Menneskeslægtens progressus in infinitum viser sig under forandrede metafysiske Forudsætninger indenfor den engelske Deisme, den franske Materialisme og den tyske Popularfilosofi, hvor den antager en eudaimonistisk Karakter, idet Individets stigende Livsnydelse betegnes som den historiske Udviklings Maal. Denne rent empiriske Eudaimonisme fremtraadte i en sublimere, i en aandeligere Form hos Herder, hvad det Følgende vil vise.

Blandt de naturalistiske Forsøg paa en Historiens Filosofi, der ere Legio i Tal, skulle vi her blot anføre de bekjendteste for i al Korthed at angive Hovedtanken i dem. Vi begynde med Montesquieu's Esprit des lois, der udkom 1748. Dette Værks Forfatter, der havde vundet Navnkundighed ved sin Fremstilling af Aarsagerne til den romerske Stats Storhed og Forfald, var i England, hvor han en Tid opholdt sig, bleven paavirket af Lockes Filosofi. Dette viser sig i

Esprit des lois i den Indflydelse, som der tillægges Klimaet i Henseende til Individernes og Nationernes Handlinger. Af den ydre Naturs Indvirkninger, lærer Montesquieu, afhænge de menneskelige Handlinger, af disse atter Dyder og Laster. Montesquieu søger saaledes ad fysisk Vej at forklare de psykiske Ejendommeligheder hos Folkene i det tropiske og tempererede Klima. Den enerverende Hede er Aarsagen til hines Ladhed, Immoralitet og slaviske Tænkemaade, hvoraf resulterer Stillestaaen i historisk Henseende. Det tempererede Klima vækker derimod Menneskene til Selvvirksomhed, der atter medfører Foretagelsesaand og Frihedssind, som ere Betingelserne for et fortsat historisk Kulturarbejde*). Men gennem denne Accentuering af Folkenes naturlige Individualitet tabte Montesquieu Synet for deres indre aandelige Individualitet, hvorfor han heller ikke kan forklare de nationale Forskjelligheder. Staterne ere efter hans Opfattelse at betragte som Naturprodukter, hvad der ogsaa gælder om Folkene. De forskjellige Statsformer, Monarkiet, Aristokratiet, Demokratiet og Despotiet hvile i deres inderste Væsen paa en folkelig Passion eller Følelse, der henholdsvis er at betegne som Ære, Maadeholdenhed, Dyd og Frygt; men da Følelsen er klimatisk bestemt, bliver i Virkeligheden ogsaa Regeringsformen et af Naturforholdene betinget

---

*) Esprit des lois, 14 Bog, 1—10 Kap.

Udtryk*). Heraf vil Montesquieus Opfattelse af den historiske Udvikling i det Hele fremgaa. Da Naturforholdene ere konstante, maa den nationale Følelse, der er Produktet af disse, ogsaa være det. Menneskeslægten er sig derfor altid kvalitativ lig, og den historiske Udvikling er kun et Komplex af Kredsløb, indenfor hvilke de enkelte Stater opstaa, blomstre og opløses. Dette minder om Vicos Opfattelse, men Hovedsynspunktet er rigtignok her et ganske andet**). I metafysisk Henseende maa Montesquieu henføres til samme Kategori som de engelske Deister. Han betegner det som en Absurditet at sætte et blindt Fatum som Tilværelsens Princip, da intelligente Væsner ikke kunne afledes af et saadant. Alt peger hen til et guddommeligt Væsen, der er Universets Skaber og Opholder. De Love, efter hvilke Gud har skabt, ere de samme som dem, efter hvilke han opholder; de ere evige og stemme overens med hans Visdom og Magt***). Men af Montesquieu's Verden er dog Gud i Virkeligheden udelukket, og saavel Naturen som Historien beherskes af rent fysiske Love.

I Modsætning til Montesquieu hævdede Turgot, der senere vandt Navnkundighed som Ludvig den Sextendes Minister, Theorien om Menneskeslægtens uendelige Fremskridt. Sin Opfattelse

---

*) Esprit des lois, 1 B, 3 Kap. 3 Bog, 1 Kap. ff.
**) Esprit des lois, 8 Bog, 1 Kap. ff.
***) Esprit des lois, 1 Bog, 1 Kap. ff.

af Historien har han givet i „Idées sur l'introduction à l'histoire universelle", der fremkom i Form af to Taler, som han i sit treogtyvende Aar holdt i Sorbonne*). „Fremskridtet", siger han, „er en stadig voxende Arv, det er den Erkjendelsessum, den ene Slægt overdrager den anden. Betragter man Menneskeslægten, der er denne Sums Ejer, ligefra dens Oprindelse, da danner den et stort Hele, der paa samme Maade som Individet befinder sig i Udvikling. Alle Menneskeaandens Evner deltage i Fremskridtet, i Civilisationen, der gaar fra det ene Folk til det andet og har en uendelig Perfektibilitet". Spørger man om Aarsagerne til Fremskridtet, da ere disse enten af almindelig eller af særskilt Karakter. Til de første maa de guddommelige Love og Naturlovene henregnes, til de sidste: store Mands frie Handlinger. Med Hensyn til Fremskridtets Form forekomme hos Turgot Tanker, som vi i den nyeste Tid genfinde indenfor Auguste Comtes Positivisme. Turgot skelner saaledes mellem den theologiske, metafysiske og videnskabelige Fase i Udviklingen. Mennesket, der oprindelig er udrustet med Frihedsbevidsthed, sætter en fri Villie overalt, hvor det ser en Virkning. Det tillægger saaledes alle ydre Gjenstande en iboende Sjæl, og dette er Oprindelsen til Fetischismen. Forestillingen om et Aandeligt, der staar i For-

*) Oeuvres de Turgot, ed. par Daire II B, 656.

bindelse med Naturfænomenerne, antager efterhaanden en højere, flersidig Form og udarbejdes til Polytheisme. Men i den efterfølgende metafysiske Periode substitueres disse personlige Guddomme af Kræfter, der kun ere Abstraktioner, metafysiske Væsenheder. Under den tredje Udviklingsfase, der maa betegnes som den videnskabelige, hæver Mennesket sig til Begrebet af Loven, der danner det Konstante i Fænomernes vexlende Mangfoldighed. Turgot ser i de positive Religioner kun Udviklingsstadier paa Vejen til en rationel Tro paa Guddommen. I det Anførte ere de principielle Hovedtanker hos Turgot angivne. Ved Enkelthederne i hans Discours kunne vi ikke dvæle her.

Paa tilsvarende Maade maa vi forholde os overfor Voltaire. Det betydeligste historiske Arbejde fra hans Haand er: Essai sur l'histoire génerale et sur les moeurs et l'esprit des nations, depuis Charlemagne jusqu'a nos jours. 1—4 Tm. 1756. Dette Værk (Oeuvres de Voltaire ed. par Beuchot XV—XVIII Tm.), der fremstiller den almindelige Historie fra det nævnte Tidspunkt til Ludvig den Trettendes Død, optager Fortællingen, hvor Bossuet afbryder den i sin Discours. Ni Aar senere udgav Voltaire: Philosophie de l'histoire, hvilken Titel forsaavidt er mærkelig, som det er første Gang denne Betegnelse af en filosofisk Betragtning af Historien udtrykkelig anvendes. Voltaire stillede 1769 sin Historiens Filosofi som „Discours préliminaire“ i Spidsen for

„Essai“. Naar man i øvrigt henregner de nævnte Arbejder af Voltaire til Forsøgene i Historiens Filosofi, da maa dette gjøres med megen Reservation; thi det fortællende Element har i dem begge fuldstændig Overvægten over det reflekterende, og de ere egenlig at betegne som pragmatiske historiske Fremstillinger. Hist og her i dem gives der dog Bidrag til en principiel Opfattelse af Historien, og dette er naturligvis Grunden til, at Forfatteren selv har henført dem under den filosofiske Kategori. Da disse Bidrag som en Følge af Voltaires berømte Navn have spillet en Rolle i Videnskaben, kunne vi ikke her se bort fra dem.

Det er først i den nyeste Tid, at Voltaire er bleven rigtig bedømt og vurderet i alle de Retninger, hvori han virkede. Man kan da sige, at der næppe gives nogen Forfatter, der har været Genstand for saa grundige Misforstaaelser som han. Voltaire er i social og politisk Henseende bleven opfattet som en streng aristokratisk Natur, i ethisk-religieus som Materialist. Disse Dommere ere falske og bero paa et ufuldstændigt Kendskab til hans Skrifter. At urigtige Opfattelser have kunnet fremkomme er let forklarlig, thi der var en indre Splid i Voltaire, en Dobbelthed i i hans Standpunkt, der har afpræget sig i hans Forfattervirksomhed. Det er Hettners Fortjeneste at have paavist denne Dobbelthed og dens Konsekvenser, idet han har godtgjort, hvorledes Voltaire, der i sit inderste Væsen var en human

og religieus Personlighed, kom til at betvivle eller endog nægte Gyldigheden af sine Principer, hver Gang han under sin Virksomhed maatte henvende Tanken paa Kirken og Gejstligheden, til hvilke han nærede et uforsonligt Had. I saadanne Øjeblikke glemte han sig selv og blev en ganske anden Personlighed. Man maa ved Betragtningen af Voltaire som Historiker fastholde denne Dobbelthed i hans Standpunkt*). Voltaire blev, som bekendt, under sit Ophold i England fortrolig med Lockes Empirisme og virkede efter sin Tilbagekomst til Frankrig for dens Udbredelse her. Han nærede den højeste Agtelse for Empirien og fordrede dens Anvendelse overalt i Videnskaben. Voltaire vilde ikke, saaledes som Bossuet havde gjort, ved sin Betragtning af Historien gaa ud fra en Theori, for hvilken Kjendsgjerningerne skulde bøje sig, men han fordrede tvertimod, at Theorien skulde afledes af Kjendsgerningerne. Han vilde, at den empiriske Forskning skulde danne Grundlaget for Historiens Filosofi**).

Allerede i Udgangspunktet kan man saaledes mærke Empirismens Indflydelse paa Voltaire, der i øvrigt i alle erkjendelsestheoretiske og ethiskreligieuse Spørgsmaal nærmer sig Locke. Vol-

---

*) Hettner, Litteraturgeschichte des 18ten Jahrhunderts, 2. Th.

**) Essai sur les moeurs. avant-propos.

taire vil en rationel Betragtning af Historien, fra hvilken det Overnaturtige og Mirakuleuse skal være udelukket. Han erklærer, at Tilværelsen har sin Urgrund i Gud, men fordrer, at Historikeren udelukkende skal hæve sin Opmærksomhed henvendt paa de sekundaire Aarsager, uden at driste sig til at hæve sine profane Blikke mod den primaire Aarsag, mod Gud, der i sidste Instans styrer Alt*). Her synes Voltaire at ville gjøre Troen paa Forsynsstyrelsen en Indrømmelse; men næppe føres han ad Ideassociationens Vej fra dette Begreb til Tanken om Kirken og de Misgjerninger, som ere udøvede i Kristendommens Navn, førend hans historiske Synspunkt fuldstændig forandres. Da bliver Voltaire Fatalist. „Verdensbegivenhederne", udbryder han, „beherskes af en blind Skæbne**)." Men den af en blind Skæbne beherskede Historie opløser sig i et Aggregat af tilfældige Begivenheder, i hvilke ingen Finalaarsag er immanent, men som fremkaldes af smaa, intetsigende Aarsager. Peter af Amiens's Pilgrimsrejse var saaledes Aarsagen til Korstogene; Augustinermunkenes Misundelse over, at Paven havde overdraget Afladshandelen til Dominikanermunkene, Aarsagen til Reformationen, og Aarsagen

---

*) Essai sur les moeurs. Kap. 8.

**) Siècle de Louis XV. Kap. 1. Essai sur les moeurs Kap. 54. Artiklen Climate: i Voltaires Dictionaire philosofique indeholder væsenlige Bidrag til Voltaires Opfattelse af Historien.

til dennes Udbredelse i Nordevropa og paa de britiske Øer var Pengemangel; thi man havde her ikke Midlet til at kjøbe den dyre Aflad og foretrak derfor en prisbilligere Religion. Voltaire forledes af sit Had til Gejstligheden ikke blot til at skifte Standpunkt med Hensyn til Grundprinciperne, men han glemmer alle de Regler, hvis Gyldighed han ellers hævder. Skønt han har dyb Respekt for Empirien, lader Hadet ham dog udøve Vold mod Kendsgjerningerne, skønt han ellers hylder Udviklingstanken og har udtalt den skønne Definition af Verdenshistorien, at den er Menneskeslægtens Fremskridt i Frihedsbevidsthed*), bevæger Hadet ham dog til at anlægge den samme Maalestok, naar han dømmer om de forskjellige Tidsaldere.

Til samme Kategori som de ovennævnte Arbejder maa vi, trods alle Forskjelligheder i Enkelthederne, henføre det af Condorcet forfattede Skrift: Esquisse de Condorcet: Tableau historique des progres de l'esprit humain 1—2 Dele. Paris 1864. Bibliothèque nationale. (Se: Dixième époque: des progres futurs de l'esprit humain, 2 Del, 58 ff. progrès de l'esprit humain), som han nedskrev 1794, lige forinden han, forfulgt af Jakobinerne, dræbte sig selv. Den historiske Udvikling opfattes af Condorcet som en uendelig

---

*) Hettner: Litteraturgeschichte osv. 2. Th., Voltaires Politik og Historieskrivning.

Progres, under hvilken det perfektible Menneskevæsen imødegaar en stedse rigere Udfoldning. Selve Historien fører Beviset for Fremskridtstankens Gyldighed. Menneskene have først befundet sig paa et lavt Naturtrin, fra hvilket de have hævet sig gennem Fisker- og Jægerlivets, Nomadelivets og Agerbrugets Stadier. Med Opfindelsen af Skrifttegn og med Runestenen begynder den sande Kulturtilværelse, der naar sit antike Højdepunkt i Grækenland paa Alexanders og Aristoteles's Tid, da Studiet af Naturvidenskaberne grundlægges. Menneskeaandens Fremskridt afbrydes da af det romerske Tyranni, og denne Standsning vedvarer under det Herredømme, som den middelalderlige Overtro saavel i den kristelige som i den muhamedanske Form udøvede. Med den af Korstogene vakte aandelige Bevægelse genoptoges Fremskridtet igen og fortsættes gennem Bogtrykkerkunstens Opfindelse, den af Kartesius indviede Tænkefrihed og den af den franske Revolution proklamerede politiske Frihed. Det Maal, Historien tilstræber, er Lighed i enhver Retning: Lighed i intellektuel, moralsk, politisk og social Henseende. Alle skulle blive Republikanere, Alle Atheister. Condorcet drømmer endog om, at Menneskene en Gang i den Grad ville blive Herrer over alle klimatiske Betingelser, at Sygdomsaarsager, ja selv Døden, fjernes og fuldstændig overvindes.

En eiendommelig Stilling til Historien indtog Rousseau, der ifølge den gængse Opfattelse

antages at have staaet i et afgjort fjendligt og negerende Forhold til den historiske Udvikling, da han i Kulturen saa Kilden til al Menneskeslægtens Elendighed. Men hermed er ikke hans Standpunkt betegnet paa udtømmende Maade; thi hos Rousseau var det ligesom hos Voltaire en indre Modsigelse, der kommer til Udslag i hans Forfattervirksomhed og ytrer sig som en mærkelig Uensartethed i Principerne. Rousseau vilde, at Menneskeslægten skulde vende tilbage til Naturtilstanden, under hvis simple Betingelser det havde levet som et uskyldigt Væsen, medens Kulturudviklingen med dens mangfoldige Krav og Interesser havde fordærvet Mennesket i moralsk Henseende. I Naturtilstanden havde Mennesket indskrænket sig til det Fornødne, der havde i den været Harmoni mellem dets Villie og Kræfter, mellem dets Fordringer og Evnen til at tilfredsstille dem. Men hvad forstyrrede da denne Ligevægt? Det gjorde Menneskets Perfektibilitet, der bevirkede, at det ikke vilde nøjes med det Nødvendige*). Den oprindelige Anledning til Naturtilstandens Opgivelse var den hos Mennesket vaagnende Indsigt, at det var fordelagtigt at have Mere, end hvad der var fornødent. Ejendomsrettens Indførelse var Kilden til alle Onder. Den Første, der indhegnede et Stykke Jord og erklæ-

*) Discours sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. Genève 1754. Ouevres complètes de Rousseau. VII B, 71, 113.

rede det for sit, og som fandt Folk, der vare enfoldige nok til at tro ham, blev den virkelige Grundlægger af det borgerlige Samfund*). Ejendomsretten fremkaldte Stridigheder, der medførte Alles Krig mod Alle. Til Ejendomsrettens Beskyttelse oprettedes da en fælles Myndighed, og saaledes opstod Staten, der med Ejendomsretten grundfæstede Uligheden og tilintetgjorde den naturlige Frihed. Idet Staten udbredte sig over hele Jorden, medførte den overalt den afskyelige Tilstand, under hvilken Menneskenes Mængde er dømt til at trælle og lide for nogle Faa. Da de administrerende Embedsmænd, der først valgtes, fik arvelig Myndighed, tilreve de sig hele Magten og betragtede Folket som deres Ejendom. Man skulde efter dette tro, at Rousseau med Forlangendet om, at Menneskeslægten skulde vende tilbage til Naturtilstanden, forbandt Fordringen om Samfundets Opløsning, og ifølge de i det Anførte skjulte Forudsætninger burde han konsekvent have gjort det; men her er netop Punktet, hvor den ovenfor berørte Modsigelse hos Rousseau træder frem. Man maa ikke, hedder det i Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes**), af hans Skrift drage den Slutning, at han tilstræber Samfundslivets Opløsning og Ophævelsen af For-

---

*) Discours osv. 116.
**) Se Note 9 til denne Afhandling (Oeuvres de R, VII B).

skjellen mellem Mit og Dit, eller at det er hans Hensigt, at Menneskene skulle vende tilbage til Skovene for at færdes blandt Bjørne. En saadan Slutning vilde sømme sig for hans Modstandere, for Mennesker der aldrig havde fornummet Himlens Stemme. De kunde, om de attraaede det, vende tilbage til det oprindelige Barbari, til det vilde Liv i Naturens Skød. Men Mennesker, som ere overbeviste om, at Guds Stemme har kaldet Menneskeslægten til Oplysning og himmelsk Lykke, de skulle ved Agtelse for Samfundets hellige Baand og Udøvelsen af sociale Dyder gjøre sig værdige til den evige Belønning, de bør vente. Her have vi det mærkelige Vendepunkt hos Rousseau. Den Perfektibilitet, som oprindelig havde bevæget Menneskeslægten til at forlade Naturtilstanden og ført til det ulykkebringende Samfunds Grundlæggelse, havde altsaa bevæget sig i en forkastelig, skæv Retning; men Perfektibiliteten kan ogsaa antage en ganske anden Karakter; den kan ogsaa vise sig som en Evne til Udvikling af Menneskets højere, i Sandhed menneskelige Anlæg, og til Kultiveringen af disse er Samfundet netop en nødvendig Betingelse. Det var i Contrat social *), at Rousseau viste, hvorledes Samfundet skulde organiseres til Opnaaelsen af dette Øjemed; men dette navnkundige Værk

---

*) Contrat social. VIII B.

kunne vi ikke her gjøre til Genstand for nærmere Betragtning.

De ovennævnte historiske Arbejder fik ligesom den franske Oplysningsliteratur i det Hele en kendelig Indflydelse paa den tyske Historieskrivning, der, hvad vi tidligere berørte, var bleven paavirket fra en anden Side, nemlig: fra den tyske Popularfilosofi. Vi se fornemlig den franske Indflydelse i den Vægt, der i en Række Forsøg paa at give en „Geschichte der Menschheit" lægges paa Historiens Naturside men ellers hævdes ogsaa her Menneskeslægtens Perfektibilitet, og dens Lyksalighed, hvilket Begreb i Overensstemmelse med Popularfilosofien tages i rent empirisk Betydning og opstilles som Historiens Maal. Blandt de tyske Arbejder kunne vi særlig fremhæve Schweizerne Isak Iselins: „Ueber die Geschichte der Menschheit" *) og M. Weguelin's Considerations sur les principes moraux et caracteristiques des gouvernements. Berlin 1766 **). I hint spores Paavirkning af Turgot, i dette af Montesquieu. Men blandt de naturalistiske Betragtninger af Historien, som fremkom paa tysk

---

*) Isak Iselin: Ueber die Geschichte der Menschheit. 5te Aufl. 1–2 B. Basel 1786.

**) Af Weguelins historiosofiske Afhandlinger, hvilke Forfatteren offenliggjorde i Berliner-Akademiets Skrifter, har Rosenkranz i sit Skrift: Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte, givet et ypperligt Udtog, hvortil her henvises.

Grund, er der dog ingen, der har vundet en saadan Betydning som Herders: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, som udkom 1784 *). Herder tager sit Udgangspunkt i Forestillingen om en guddommelig Verdensstyrelse og viser, hvorledes Naturen gennem stedse højere Potenser, gennem de organiske Væsners Trinfølge hæver sig til Frembringelsen af Mennesket. Menneskeslægten er bestemt til uendelig Perfektibilitet, idet de Menneskeaanden iboende Anlæg komme til stedse fyldigere Udvikling. Historien fører Beviset herfor, da den dokumenterer Menneskeslægtens stadige Fremskridt i Humanitet gennem de forskjellige Folk, Tider og Lande. Herder har altsaa Forsynsstyrelsen til Forudsætning, men han skyder dog Gud ganske i Baggrunden og fremdrager udelukkende de naturlige Aarsager. Humanitet, siger han, er Menneskenaturens Formaal; men Opnaaelsen af dette har Gud nedlagt i Menneskeslægtens egne Hænder, idet han har anlagt Menneskets Organisation paa dette Formaal. Menneskeslægten har saaledes sit Maal i sig selv, og den naaer det ved egen Hjælp, ved Anvendelsen af sin Frihed; thi Gud har ikke i nogen Retning bundet Menneskenes Hænder uden ved den Begrænsning, som Tid, Sted og de

---

*) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, mit einer Einleitung von Heinrich Luden, Leipzig 1821, 2. Th. I Værkets 15de Bog angiver Herder Grundtrækkene af sin historiske Opfattelse.

iboende Kræfters Kvalitet afgive. Gud har ikke grebet afværgende ind i Udviklingen ved Undere; men han har ladet Menneskenes Fejl udfolde sig i alle deres Konsekvenser for derigennem at hjælpe Slægten til en bedre Indsigt.“ Da Gud havde skabt Jorden og dens fornuftløse Skabninger, formede han Mennesket og sagde til det: „Vær mit Afbillede, en Gud paa Jorden! Hersk og reger! Det Fortræffelige, din Natur indeholder, skal Du frembringe. Jeg tør ikke staa Dig bi ved Mirakler, da jeg har lagt din menneskelige Skæbne i din menneskelige Haand; men alle mine hellige, evige Naturlove skulle hjælpe Dig.“ Herder giver nu denne Tanke en videre Udvikling. Det er en almindelig Lov i Naturens Verden, siger han, at de ødelæggende Kræfter, efterat de have udfoldet sig i hele deres Styrke, ikke blot maa bukke under for de opholdende Kræfter, men tilsidst endog tjene til det Heles Udvikling. Ganske paa samme Maade forholder det sig i Historien med de raa Aandskræfter: de vilde Lidenskaber ere Ytringer af en Kraft, der endnu ikke er vaagnet til Selverkendelse, men som i Følge sin Natur kun virker til det bedre. Enkelte Slægter gaa vel tilgrunde, men det udødelige Hele overlever de forsvindende Smerter og hæver sig netop gennem disses Lidelser, gennem det Onde, til stedse større Indsigt i det Gode. Ligesom Menneskets Gang er en bestandig Falden fra Højre til Venstre, der dog med hvert Skridt fører længer frem, saaledes forholder det sig ogsaa med Menneskeslægtens og

hele Folks Fremskridt i Kultur. Menueskeslægten er bestemt til under mangfoldige Forandringer at gennemløbe mange Kulturtrin; men dens Maal er Humanitet, Fornuft og Billighed i Tænken og Handlen, og kun herpaa kan dens varige Velfærd baseres. Den sande Humanitet er i Historien et Udtryk for den Kræfternes Harmoni, der som Naturlov strækker sig gennem hele Universet. „Ligesom vi ved Skabelsen først tænke os den Magt, der frembragte Kaos, under Form af en elementair Naturmagt, men derefter opfatte den som ordnende Visdom og harmoniserende Godhed, saaledes udvikler Menneslægtens Naturlov først raa Kræfter, men selve den kaotiske Forvirring tvinger Kræfterne ind paa Erkendelsens Vej, og jo mere Erkendelsen stiger, desto klarere indser den, at Godheden udelukkende kan sikkre Værkets Varighed, Fuldkommenhed og Skjønhed.“ Men dette Humanitetens Ideal ligger i det dunkle Fjærne, og ingen blandt de Dødelige har nogen Sinde dækket det. Netop heri søger Herder et Tilknytningspunkt for Udødelighedstroen. Har Skaberen sat Humaniteten som Maal, maa dette ogsaa naas, og sker det ikke i denne Tilværelse, maa det ske i den hinsidige, om hvilken vi intet Nærmere kunne vide. Betragtet under dette Synspunkt, bliver det jordiske Liv kun en Forberedelse til det himmelske; Mennesket bliver det forbindende Mellemled mellem to Verdener, den menneskelige Humanitet bliver „Knoppen til en fremtidig Blomst“. For Herder stiller

Historien sig da som en uendelig Progres, der stræber hen til Humanitet, hvilket Begreb bestemmes uklart, og denne Progres tranpenderes under Udviklingens lineare Bevægelse af de enkelte Mennesker, som imødegaa en fortsat Udvikling i et Hinsidigt.

Det er et stort Fortrin ved Herders Værk, at der heri tages ligeligt Hensyn til alle Kulturens Faktorer, til Statens, Religionens, Videnskabens og Kunstens Udvikling; men principielt hæver det sig ikke over Aarhundredets andre naturalistiske Betragtninger af Historien. Man kunde fristes til i Herder, der var et Følelses- og Fantasimenneske, at se en udpræget Idealitet; men han maa i Følge hele sit videnskabelige Standpunkt henføres til den empiriske Tankeretning. Hans Psykologi afgiver i saa Henseende et interessant Kriterium. Herder betragter nemlig Mennesket som et højere Naturvæsen, som et Væsen, der egentlig blot graduelt og ikke kvalitativt adskiller sig fra Dyret. Medens Herder i poetiske Billeder priser Menneskets Fornuft og Frihed, sætter han samtidig Menneskets Fortrin for Dyret i dets fuldkomnere legemlige Organisation. Det er dette Karakteristiken, der har bevæget en fransk Tænker*) til at fælde den Dom,

*) F. Laurent: Histoire du droit des gens, XVIII T. La philosophie de l'histoire. 115 ff. Herders Ideen blev skarpt kritiserede af Kant. Se Im. Kants samtliche Verke, herausg. v. Hartenstein IV. B. 169 ff.

at Herder ikke har skrevet en Menneskehedens Historie, men en Fremstilling af den fysiske Naturs Triumf over Menneskeheden.

Kaste vi Blikket tilbage paa de ovenfor karakteriserede historiske Arbejder, og spørge, hvad der er fælles og gennemgaaende for dem, da kunne vi først svare, at de alle, med Undtagelse af Condorcets Esquisse, hvile paa et deistisk Grundlag. De stille Gud og Verden i et rent ydre Forhold til hinanden; de nedsætte Guddommen til en Deus otiosus. Den naturalistiske Betragtning af Historien har i Modsætning til den theologisk-dogmatiske og abstrakt idealistiske Betragtning indlagt sig en sand Fortjeneste ved at indføre Naturmomentet; men den er i sin Accentuering af dette gaaet til en Yderlighed, i det den saa at sige har elimineret Aandsprincipet. Som en Følge heraf kan den ikke paa fyldestgjørende Maade forklare Nationalitetsforskellene. Den naturalistiske Betragtning af Historien gjør saavel Individet som Nationaliteten til et Naturprodukt, til en Resultant af ydre fysiske Indflydelse; men da den kun har Blik for Nationernes Naturside og ikke for deres oprindelige aandelige Individualitet, staar den raadvild overfor Problemet om de nationale Forskjelle indenfor de samme fysiske Betingelser*). Endelig anerkende alle Historiesofer af denne Kategori Udviklingens Begreb, der dog faar en ejendommelig Modifikation i Montesquieu's

*) F. Laurent: H. du droit des gens, XVIII, 111.

„Kredsløb"; men de kunne i Følge deres naturalistisk-mekaniske Standpunkt ikke give Udviklingsbegrebet en fuldstædig Gennemførelse, da den indre Dynamis er fremmed for dem, da de ikke anerkende oprindelig aandelig Causalitet i Individerne og Nationerne. Udviklingsbegrebet antager derfor hos dem Form af Skematisme. Vi finde saaledes i alle de naturalistiske Betragtninger af Historien idealistiske Bestemmelser; men det er Kategorier, der kun staa i ydre Forbindelse med den hele Grundanskuelse, hvorfor de heller ingen sand Værdi have for dennes Gennemførelse i Enkelthederne.

V.

En ejendommelig Stilling blandt Forsøgene paa at give en Historiens Filosofi indtager Lessings „die Erziehung des Menschengeschlechts (1780). Lessing anlægger ligesom Bossuet det religieuse Synspunkt; men medens dette for den franske Prælat faldt sammen med den katholske Kirkes, forsøgte Lessing at forsone Supranaturalismen med Rationalismen, Aabenbaringen med Fornuftens Selvvirksomhed*). Hvad Opdragelsen er for det enkelte Menneske,

*) Lessings sämmtliche Schriften, herausg. von Karl Lachmann, durchges usv. von W. de Maltzahn. X. B. 307—326. K. Rosenkrantz: Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte, usv.

siger Lessing, er Aabenbaringen for hele Menneskeslægten. Opdragelse er Aabenbaring, der vederfares det enkelte Menneske, og Aabenbaringen er Opdragelse, der er tildelt og endnu tildeles hele Menneskeslægten. Opdragelsen giver ikke Mennesket Noget, som det ikke kunde have af sig selv, men giver kun det, Mennesket kunde have af sig selv, paa en hurtigere og lettere Maade. Altsaa meddeler Aabenbaringen ikke Menneskeslægten Noget, som den ikke, hvis den havde været overladt til sig selv, vilde have fundet; men den gav og giver kun Menneskeslægten disse Ting tidligere. Ligesom det ikke er ligegyldigt for Opdragelsen, i hvilken Orden den udvikler Menneskets Kræfter, ligesom den ikke kan meddele Menneskeslægten Alt paa een Gang, saaledes har Gud ogsaa ved sin Aabenbaring fulgt en vis Orden. Skjønt de første Mennesker udrustedes med Begrebet om een Gud, kunde de dog ikke længe bevare dette meddelte Begreb i dets Renhed. Saa snart den til sig selv overladte Fornuft begyndte at bearbejde det, uddannede den de enkelte Sider af det, og saaledes opstod Polytheismen; men hvor længe vilde den menneskelige Fornuft ikke have hengivet sig til Polytheismens Vildfarelser — om der end overalt og til enhver Tid fandtes enkelte Mennesker, der indsaa Vildfarelsen — hvis det ikke havde behaget Gud ved en ny Tilskyndelse at give den en bedre Retning? Da han imidlertid ikke vilde aabenbare sig for hvert enkelt Menneske, valgte

han et enkelt Folk, som han særlig vilde opdrage. Han valgte det israelitiske Folk. Han opdrog det da til Begrebet af den ene Gud; men dette Folk, der befandt sig i sin Barndom, maatte have den moralske Opdragelse, som sømmer sig for Barndommen: det maatte opdrages ved Udsigten til umiddelbart sanselige Straffe og Belønninger. Opdragelse og Aabenbaring faldt altsaa her sammen. Da Folket var ganske fortabt i det nærværende, sanselige Liv, da det ikke havde nogen Forestilling om Sjælens Udødelighed eller længtes efter et tilkommende Liv, kunde Gud ikke meddele det anden Aabenbaring end en Religion, der hvilede paa en Lov, af hvis Opfyldelse eller Overtrædelse dets jordiske Lykke var afhængig. I det israelitiske Folk opdrog Gud Menneskeslægtens fremtidige Opdrager. Medens Gud vejledede det, vare Jordens andre Folk vandrede deres egne Veje ved Fornuftens Lys; de fleste vare blevne langt tilbage for det udvalgte Folk, men enkelte vare komne det i Forkøbet. Det israelitiske Folk ærede imidlertid i sin Jehova mere den mægtigste end den viseste af alle Guder; det frygtede ham mere som en nidkær Gud, end det elskede ham. Det havde saaledes om sin højeste, ene Gud ikke de rette Begreber, vi bør have om Gud. Men da kom Tiden til, at disse Begreber skulde udvides, berigtiges og forædles, og hertil anvendte Gud et ganske naturligt Middel. Han gav Folket en bedre Maalestok, efter hvilken det kunde bedømme ham. I Fangenska-

bet under de vise Persere begyndte Israeliterne at modificere deres Gudsbegreb efter alle Væseners Væsen, efter Urvæsenet, som Persernes mere udviklede Fornuft havde erkendt og ærede. Aabenbaringen havde hidtil vejledet Israeliternes Fornuft, nu oplyste Fornuften paa een Gang deres Aabenbaring. Det var den første gensidige Tjeneste, Fornuft og Aabenbaring ydede hinanden. Ved Hjælp af den renere persiske Lære erkendte Israeliterne nu i deres Jehova ikke blot den største af alle Nationalguder, men de erkendte i ham Gud. De fremdroge paany deres Elementarbøger (d. v. s. de gammeltestamentlige Skrifter) og fandt ham ogsaa deri; nu fjærnede de i Lighed med Perserne alle sanselige Forestillinger fra ham. Hvad Under, at de fandt Naade for Cyrus's Øjne med en Gudsdyrkelse, som han erkendte, stod langt under den rene Sabæisme, men som han dog maatte sætte højt over det Afguderi, der havde bemægtiget sig Israeliternes forladte Land. Efterat Israeliterne havde vundet Oplysning om deres egne ukendte Skatte, vendte de da tilbage og bleve et ganske andet Folk, hvis første Stræben gik ud paa at gjøre denne Oplysning varig. Snart ophørte Frafald og Afguderi fuldstændig blandt dem; thi man kan blive utro mod en Nationalgud, men aldrig mod Gud, saasnart man har erkendt ham. Israeliterne vare utvivlsomt blandt Kaldæerne og Perserne blevne bekendte med Læren om Sjælens Udødelighed. I de græske Filosofers Skoler i Ægypten bleve

de fortroligere med den. Men i deres hellige Skrifter fandtes dog en Forberedelse til, en Antydning af, et Fingerpeg om Udødelighedslæren, og dette var Grunden til, at en hvis Sekt havde Udølighedstroen, men Folket som Helhed havde den ikke. I hine Antydninger laa Muligheden til Erkendelsen af den endnu tilbageholdte Sandhed. Til det aandelige Standpunkt, Israeliterne efter Exilet havde naaet, svarede de hidtilværende Elementarbøger ikke, og Opdragelsen krævede derfor andre. Da kom Kristus. Den Del af Menneskeslægten, som Gud havde villet underlægge een Opdragelsesplan — og han havde kun villet bringe en og samme Opdragelsesplan til Anvendelse paa den Del, der ved Sprog, Regering og ved andre naturlige og politiske Forhold allerede var indbyrdes forbunden — var moden til det næste store Skridt i Opdragelse. Denne Del af Menneskeslægten var kommen saavidt i Anvendelsen af sin Fornuft, at den trængte til ædlere og værdigere Bevæggrunde til sine moralske Handlinger end Udsigten til en i Tiden faldende Straf og Belønning, af hvilken den hidtil havde ladet sig lede. Barnet bliver Dreng. Leg og sanselig Nyden maa vige for den fremspirende Trang til at være ligesaa fri, æret og lykkelig, som det ser sit ældre Søskendebarn at være. De Bedre af hin Del af Menneskeslægten havde allerede forlængst ladet sig lede af saadanne ædlere Bevæggrunde, skønt disse havde havt en skyggeagtig Karakter. Grækerne og Romerne

gjorde saaledes Alt for efter dette Liv at kunne leve i deres Medborgeres Erindring; men det var paa Tide, at et andet sandt Liv, der skulde komme efter dette, fik Indflydelse paa Menneskets Handlinger. Kristus blev da den første paalidelige, praktiske Lærer om Sjælens Udødelighed. Det var forbeholdt ham at anbefale Hjærtets Renhed som Forudsætning for et tilkommende Liv. Hans Lære forplantedes af hans Disciple, der ere blevne Menneskeslægtens Velgjørere, i det de udbredte den Sandhed til flere Folk, som Kristus syntes alene at have bestemt for Israeliterne. De forøgede ganske vist Kristi Lære med andre Lærdomme, hvad der vel ikke kunde være anderledes; men disse Lærdomme bleve dog en ny Tilskyndelse for den menneskelige Fornuft. De nytestamentlige Skrifter, i hvilke disse Lærdomme efter nogen Tids Forløb fandtes optegnede, have været og ere endnu Menneskeslægtens anden Elementarbog. At denne Bog udbredtes blandt saamange Folk, at saa ganske forskjellige Tænkemaader beskæftigede sig med en og samme Bog, det har uomtvistelig fremmet den menneskelige Fornuft mere, end om hvert Folk havde havt sin særskilte Elementarbog. Det var ogsaa nødvendigt, at hvert Folk en Tid lang maatte anse denne Bog for sine Erkendelsers „Non plus ultra". Drengen maa til et vist Tidspunkt betragte sin Elementarbog paa denne Maade, for at hans Utaalmodighed efter at blive færdig ikke skal føre ham ind paa Ting, for hvilke Grundlaget

endnu savnes. I Menneskeslægtens Barndom meddeltes Læren om Guds Enhed, der er en Fornuftsandhed, i Form af en Aabenbaring; i Menneskeslægtens Drengealder er det samme sket med Læren om Sjælens Udødelighed. I den anden Elementarbog prædikes Udødeligheden som en Aabenbaring; men den læres ikke som et Resultat af menneskelige Slutninger. Ligesom vi til Læren om Guds Enhed nu kunne undvære det gamle Testamente, saaledes ville vi til Læren om Sjælens Udødelighed efterhaanden kunne undvære det nye Testamente. Mon der ikke i det nye Testamente skulde kunne antydes Sandheder, hvilke vi undrende betragte som Aabenbaringer, indtil Fornuften selv lærer at aflede dem af sit eget Sandhedsindhold? Uddannelsen af aabenbarede Sandheder til Fornuftsandheder er ligefrem nødvendig, hvis Menneskeslægten dermed skal hjælpes. Da de bleve aabenbarede, vare de endnu ikke Fornuftsandheder, men de aabenbaredes for at blive det. De vare ligesom det Facit, Regnelæren forudsiger sine Elever, for at de under Regningen kunne rette sig derefter. Hvis nu Eleverne vilde nøjes med det i Forvejen meddelte Facit, vilde de aldrig lære at regne, og de vilde kun daarlig opfylde den Hensigt, hvori den gode Lærer gav dem en Ledetraad under deres Arbejde. Ved Religionen ere vi hurtigere førte til senere Begreber om det guddommelige Væsen, om vor Natur og om vort Forhold til Gud, end om vor Fornuft paa egen Haand skulde have

frembragt dem. Vi skulle fortsætte Spekulationen over disse Ting; thi slige Spekulationer ere uomtvistelig den bedste Øvelse for den menneskelige Fornuft, saa længe Hjertet kun er istand til at elske Dyden for de lyksalige Følgers Skyld. Fornuften maa øve sig paa aandelige Genstande, hvis den skal naa den højeste Oplysning og frembringe den Hjærtets Renhed, som gjør os skikkede til at elske Dyden for dennes egen Skyld. Eller skal Menneskeslægten aldrig naa dette højeste Trin af Oplysning og Renhed? Opdragelsen har sit Formaal lige saa vel for Slægten som for den Enkelte. Hvad der opdrages, opdrages til Noget. De lokkende Udsigter, man aabner Ynglingen, og den Ære og det Velvære, hvormed man blænder ham, hvad ere de Andet end Midler til at opdrage ham til en Mand, der, ogsaa i Tilfælde af at disse Udsigter til Velstand og Ære falde bort, kan være istand til at opfylde sin Pligt. Paa dette Formaal er den menneskelige Opdragelse anlagt, og dette Formaal skulde den guddommelige Opdragelse ikke kunne naa? Hvad der lykkes Kunsten med Hensyn til den Enkelte, skulde ikke ogsaa lykkes Naturen med Hensyn til det Hele? Fuldendelsens Tid vil visselig komme, da Mennesket ikke vil behøve at laane Bevæggrundene til sine Handlinger fra Forventningen om en bedre Fremtid, men da det vil gjøre det Gode for dettes egen Skyld og ikke, fordi der er sat Belønninger derfor. Det nye evige Evangeliums Tid vil komme, hvilket er

lovet os i det nye Testamentes Bøger. Den Bane, ad hvilken Slægten skrider frem mod sin Fuldkommenhed, maa hvert enkelt Menneske — det leve paa et tidligere eller senere Tidspunkt — gennemløbe. Men kan Mennesket gennemløbe den i et og samme Liv? Kan det i et og samme Liv have været en sanselig Israelit og en aande-Kristen? Kan det i et og samme Liv have overvundet begge Standpunkter? Det kan Mennesket vel ikke; men hvorfor kunde hvert enkelt Menneske ikke være flere end een Gang tilstede paa denne Jord og gennemløbe forskjellige Opdragelsesperioder? Hvorfor skulde Mennesket ikke komme lige saa ofte igen, som det kan beriges og udvikles videre i intellektuel Retning?

Dette er Hovedindholdet af Lessings navnkundige Skrift. Der lader sig ganske vist fra den egenlige Histories Side rette vægtige Indvendinger mod dets Enkeltheder, og man vil i filosofisk Henseende savne en stræng begrebsmæssig Udvikling; men det er ikke ved det Partikulaire, at Lessings Skrift har faaet sin Betydning. Denne skylder det udelukkende sit ejendommelige Standpunkt og sit Syn paa den historiske Udvikling i det Hele. Vi skulle i det Følgende komme tilbage til Lessings Arbejde, da det staar i Forbindelse med den her foreliggende Opgave.

VI.

Ligesom Kants Fremtræden betegner et Vendepunkt i Tænkningens Historie i det Hele, saaledes har han ogsaa havt en epokegjørende Betyd-med Hensyn til Forsøgene paa at give en Historiens Filosofi. Medens de foregaaende Arbejder, trods deres Forskjelligheder og trods Realisternes Betoning af den empiriske Forskning, alle havde haft det tilfælles, at de enten aabenbart eller skjult lagde en forudfattet Ide om en Verdensplan til Grund for deres Betragtning af Historien, angav Kant et ganske modsat Udgangspunkt og opstillede nye Synspunkter. Vi kunne ikke her, selv i Grundtrækkene, forsøge paa at give en systematisk Fremstilling af Kants kritiske Idealisme; men skulle blot indskrænke os til at fremhæve de Hovedpunkter, der staa i Forbindelse med det foreliggende Æmne.

Kant opgav, som bekendt, Tanken om at naa en absolut Viden ad blot begrebsmæssig Vej, uden at tage Erfaringen til Hjælp, hvad den dogmatiske Idealisme havde villet. Han gav Afkald paa Erkendelsen af et udenfor Erfaringen liggende Princip og paa at aflede Erfaringens Mangfoldighed af dette, men indskrænkede sig paa det theoretiske Omraade til at indordne Fænomenerne under visse Opfattelsesformer eller Kategorier. Theoretisk forudsatte han dog Muligheden af højere Enheder, Fornuftideerne, af hvis metafysiske Natur vi dog ikke kunde have nogen Er-

kendelse; men paa det praktiske Omraade holdt Kant fast ved Ideen om et Absolut. Den Form, hvorunder denne Ide optraadte her, var den ubetinget bydende Sædelighedslov (det kategoriske Imperativ) eller Menneskets ubetingede Frihed. Denne er et praktisk Postulat, vi ikke nærmere kunne forklare, den er en praktisk Sandhed. Gennem Friheden, der er grundet i den oversanselige Sfære, bliver Mennesket Borger i to Verdener, i det Intelligibles og i Fænomenets Verden. Som intelligibel Karakter er Mennesket transcendental, tidløs Grund til hele Rækken af sine Handlinger, medens disse som Fænomener, som Virkninger i Sanseverdenen, ere Nødvendighedsloven underkastede. Som „intelligibel Karakter“ er Mennesket absolut frit, medens der med Hensyn til dets „empiriske Karakter“ eller Summen af dets fænomenale Handlinger ingen Frihed gives*). Det er Menneskets Opgave med Frihed at realisere det højeste, fuldendte Gode, hvorved forstaas den harmoniske Forening af Dyd og Lyksalighed; men denne Opgave kan kun løses under Forudsætningen af Sjælens Udødelighed og Guds Tilværelse, der begge ere praktiske Postulater og praktiske Sandheder. Vi maa tro paa Sjælens Udødelighed, fordi vort jordiske Liv ikke er tilstrækkeligt til Opnaaelsen af den fuldkomne

---

*) H. Bröchner: Filosofiens Histori i Grundrids. II. Del, 163.

Dyd, som Sædelighedsloven eller den praktiske Fornuft fordrer, fordi vi til Opnaaelsen af dette Ideal behøve en uendelig Fuldkommengjørelse. Vi maa tro paa Tilværelsen af et helligt, retfærdigt og almægtigt Væsen, som kan tilvejebringe den fuldkomne Harmoni mellem Dyd og Lyksalighed, der er brudt her i Verden, hvor den Dydige som oftest er ulyksalig, og den Lyksalige udydig.

I det foregaaende er der kun taget Hensyn til Individet; men det højeste Princip for Menneskets Handlinger maa ogsaa være Princip for Samfundslivet, for de retslige og politiske Forhold. Den indre Frihed maa omsættes i en ydre Frihed, hvis Form bestemmes i Retsloven. Den almindelige praktiske Fornuftlovs Bud, at vi skulle handle saaledes, at vor Handlings Maxime egner sig til Princip for en almindelig Lovgivning, faar i Retsloven det Udtryk: at vi skulle handle saaledes, at den Frihed, med hvilken vi gjør vor Vilkaarlighed gældende i vore Handlinger, ogsaa kan indrømmes alle Andre paa samme Maade. Retten er Indbegrebet af de Betingelser, under hvilke den Enes Vilkaarlighed kan bestaa med den Andens Vilkaarlighed*). Fra Samfundet udvides Blikket til Staten. Da denne skal grundes paa Frihedsprincipet, opstiller Kant i sin Statsret den republikanske Statsform som den eneste til Retsstatens Ide svarende Form. I sin „Folkeret"

---

*) H. Bröchner: Filosofiens Historie osv. II. Del, 164.

ser Kant hen til Forholdet mellem de enkelte Stater eller Folk. Dette skal være baseret paa Retsloven, hvad der kun kan ske, naar Folkene gensidig agte hinandens Frihed og opretholde Freden, der er en ufravigelig Betingelse for Retstilstandens Tilstedeværelse. Et saadant Forhold, der indeholder „en evig Fred“, er Idealet, mod hvilket Menneskeslægten skrider frem. Grunden dertil søger Kant i Naturindretningen. Ligesom denne bevirker, at det enkelte Menneske, der ser de egoistiske Tilbøieligheders skadelige Virkninger for det selv, forbinder sig med andre Mennesker til Opnaaelse af sit Livs Formaal, saaledes ville ogsaa de forskjellige Folk med Egoismens Erfaringer for Øje forene sig i en Stræben hen mod det anførte Ideal: den almene Retstilstand. Hovedbetingelserne for Opnaaelsen af en saadan ser Kant i Gennemførelsen af den republikanske Forfatning i alle Stater og i den paa et Forbund af frie Stater grundede Folkeret, der vil indeslutte Verdensborgerretten, som beror paa den frie, internationale Omsætning mellem de forskellige Nationer.*)

Kant har nærmere bestemt Opgaven for en Historiens Filosofi i sit navnkundige lille Skrift: Ideen zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784)**). Vi skulle her meddele Hovedindholdet af de ni Theses, under hvilke

*) Kants sämtliche Werke, VI B. Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf 407—54.

**) Kant s. W, IV B. 140—57.

han har henført sin Udvikling. Hvilket Begreb, siger han, man end i metafysik Henseende danner sig om Villiens Frihed, maa dog dennes Fænomener, de menneskelige Handlinger, ligesaa vel som enhver anden Naturbegivenhed være bestemte efter almindelige Naturlove. Det maa derfor haabes, at Historien, der beskæftiger sig med Fortællingen af disse Fænomener, vil kunne opdage en regelmæssig Gang i dem, naar den betragter den menneskelige Villiesfriheds Spil i det Hele og Store. Det maa haabes, at det, der med Hensyn til de enkelte Subjekter synes indviklet og regelløst, vil kunne erkendes, naar hele Slægten tages i Betragtning, som en stadig fremskridende om end langsom Udvikling af dennes oprindelige Anlæg. Enkelte Mennesker og selv hele Folk have kun tænkt lidet paa, at de skrede frem efter en for dem selv ubekendt Naturhensigt som efter en Ledetraad, i det de enkelte fulgte deres egne Formaal, der ofte stod indre Modstrid. Da nu Filosofen med Hensyn til Menneskene og deres Færd i det Store ikke kan forudsætte en fornuftig Hensigt hos dem selv, maa han forsøge, om han ikke kan opdage en Naturhensigt i de menneskelige Tings forvirrede Gang, en Naturhensigt, ved hvilken det bliver muligt at faa en af en bestemt Naturplan behersket Historie om Skabninger, der handle uden en saadan almindelig Plan. Kant haaber, at det vil lykkes at finde denne Naturhensigt, denne Ledetraad til Historiens rette Forstaaelse, og han troer i følgende Theses at have

en saadan Ledetraad: Alle Naturanlægene hos en Skabning ere bestemte til en Gang at udvikle sig fuldstændig og hensigtsmæssig. Med Hensyn til Mennesket skulle de Naturanlæg, der sigte til Anvendelsen af dets Fornuft, kun udvikle sig fuldstændig i Slægten, men ikke hos Individet. Naturen har villet, at Mennesket ganske af sig selv skal frembringe, hvad der gaar ud over dets dyriske Tilværelses mekaniske Anordning, og at det ikke skal blive delagtig i nogen anden Lyksalighed eller Fuldkommenhed end den, det har forskaffet sig ved egen Fornuft. Det Middel, hvoraf Naturen betjener sig til at istandbringe Udviklingen af alle dets Anlæg, er Antagonismen mellem dem i Samfundet, forsaavidt denne Antagonisme dog til Slutning bliver Aarsag til en lovmæssig Ordning af dem. Det største og vanskeligste Problem for Menneskeslægten, der netop paa Grund af Vanskeligheden vil blive løst senest, men til hvis Løsning Naturen tvinger den, er Opnaaelsen af et borgerligt Samfund, der forvalter Retten. Men Problemet om Oprettelsen af en fuldkommen borgerlig Forfatning er afhængig af Problemet om et lovmæssigt ydre Statsforhold og kan ikke løses uden dette. Man kan følgelig i det Store betragte Menneskeslægtens Historie som Fuldførelsen af en skjult Naturplan, der gaar ud paa at istandbringe en i indre, og til dette Øjemed ogsaa i ydre Henseende, fuldkommen Stats-

forfatning, der er den eneste Tilstand, under hvilken den fuldkommen kan udvikle alle Menneskehedens Anlæg.

Det kunde synes besynderlig, siger Kant, at ville afpasse en Fremstilling af Historien efter en Ide om, hvorledes Verdensløbet maatte gaa, hvis det skulde være anlagt paa Opnaaelsen af visse fornuftige Formaal; man skulde tro, at der paa den Maade ikke vilde fremkomme en Historie, men en Roman. Men hvis man tør antage, at Naturen i den menneskelige Friheds Spil ikke gaar frem uden Plan og Øjemed, turde dog denne Ide blive anvendelig. Og ere vi end for kortsynede til at gennemskue dens hemmelige Mekanisme, kunde denne Ide dog i Henseende til det Store tjene til at fremstille et ellers planløst Aggretat af menneskelige Handlinger som et System. Naar man saaledes tager sit Udgangspunkt fra den græske Historie — som den, gennem hvilken enhver anden ældre og samtidig Historie er bleven opbevaret for os — naar man forfølger dens Indflydelse paa Udviklingen af den romerske Stat, naar man betragter Romernes Indflydelse paa de barbariske Folk, som omstyrtede det romerske Rige, og med den for Øje gaar lige ned til vor Tid, idet man episodisk tilføjer andre Folks Historie, om hvilken vi kun have modtaget Oplysning gennem hine Folk, saa vil man opdage en regelmæssig Udvikling af Statsforfatningen i vor Verdensdel, der sandsynligvis en Gang vil komme til at give alle andre Verdensdele Love. Ser man end-

videre hen til den borgerlige Forfatnings Love og til Forholdet mellem Staterne, vil man iagttage, at begge ved det Gode, de indeholdt, en Tidlang have tjent til at hæve Folkene og med disse Kunster og Videnskaber, men ved det Mangelfulde, der klæbede ved dem, til atter at styrte Folkene, dog saaledes at der altid blev en Spire til Oplysning tilbage, der forberedte endnu højere Kulturtrin, i det den udvikledes gennem hver Revolution. Og man vil da opdage en Ledetraad, der ikke blot tjener til Forklaringer af de menneskelige Foretagenders forvirrede Spil eller til politiske Profetier om fremtidige Statsforandringer, men som tillige — hvad man ikke tør haabe, uden at en Naturplan forudsættes — aabner en trøstende Udsigt i Fremtiden, i hvilken Menneskeslægten forestilles i en Tilstand, i hvilken alle de Spirer, Naturen har nedlagt i den, kunne udvikles fuldstændig og dens Bestemmelser her paa Jorden opfyldes. En saadan Retfærdiggjørelse for Naturen — eller bedre for Forsynet — er ingen uvigtig Bevæggrund til at vælge et særligt Synspunkt for Verdensbetragningen; thi hvad hjælper det at prise Skabelsens Herlighed og Visdom i det fornuftløse Naturrige, naar Menneskeslægtens Historie, der indeholder Formaalet for hint og er den store Skueplads for den højeste Visdom, skal blive en stadig Indsigelse mod denne Visdom, naar Skuet af Historien,

tvinger os til at bortvende Blikket med Afsky og bevæger os til at haabe en fornuftig Hensigts Tilværelse i den anden Verden, efter at vi ere blevne overvældede af Tvivl om nogen Sinde at kunne finde den i Historien. Kant indrømmer, at en efter denne Ide affattet Verdenshistorie paa en vis Maade vil indeholde en Ledetraad a priori; men han vil ikke tillade, at der gjøres den mindste Vold paa det ad den empiriske Vej samlede historiske Stof*).

Kant sætter altsaa det almindelige Statsfor-

---

*) Kant har behandlet Ideen om Menneskeslægtens fremskridende Udvikling i et lille Skrift med Titlen: Erneuerte Frage ob das menschliche Geschlecht im beständigem Fortschreiten zum Besseren sei? (1798). Han hævder deri Fremskridtet overfor dem, der paastaa, at Menneskeslægten staar stille eller bevæger sig i et Kredsløb, og overfor dem, der paastaa, at den lidt efter lidt synker ned i Raahed og Barbari. Skønt vor Paastand, siger Kant, gaar paa Fremtiden og egenlig er et Slags Profeti, kunne vi dog uden Frygt vove den, saasnart vi formaa — om end kun i Almindelighed og uden bestemt Angivelse af Tiden og Maaden for Virkeliggjørelsen — at knytte den til en Begivenhed i Nutiden saaledes, at vi i denne Begivenhed kunne paavise Spiren til Menneskeslægtens Fremskridt eller en Tendens til en uendelig Udvikling og Opnaaelsen af et højeste Fornuftformaal. Den franske Revolution staar for Kant som den Begivenhed, der danner det mest prægnante Udtryk for Menneskeslægtens Tendens til Udvikling og Fremskridt. Se: Imm. Kants vermischte Schriften, III B. Halle 1799.

bund, der hviler paa et fælles Retsgrundlag, Broderskabet mellem Nationerne, som Maalet for Historien; men overfor dette Maal stiller han sig forskjelligt, eftersom han betragter Sagen fra et praktisk eller fra et theoretisk Synspunkt. I førstnævnte Henseende, hvor han gaar ud fra den moralske Fordring, taler han med afgjort Sikkerhed om Maalets objektive Gyldighed, om dets Realitet; men naar han træder i et rent theoretisk Forhold til Historien, bliver han i højeste Grad forsigtig og drister sig da ikke til at gaa videre end til at opstille Maalet, det teleologiske Princip, som en Mulighed. Disse forskjellige Synspunkter ere, som bekendt, begrundede i hele den kantiske Filosofi. Det karakteristiske ved den Opgave, Kant anviser Historiens Filosofi, er i øvrigt ikke fortrinsvis at søge i den overordenlige Vægt, han lægger paa Agtelsen for det empiriske Stof, thi der mødes han med den realistiske Retning indenfor Historiosofien; men det Ejendommelige og Nye hos Kant er, at han theoretisk tager et psykologisk Udgangspunkt for den filosofiske Betragtning af Historien. Derved stiller han sig i Modsætning til alle tidligere Forsøg, der begyndte objektivt, i det de toge Standpunktet i en forudfattet Ide om Verdensløbet. Ved at henvise til Udforskningen af Menneskets oprindelige Naturanlæg og disses successive Udvikling under de lovmæssige Kræfters lovmæssige Antagonisme har Kant erklæret Psykologien i dens Anvendelse paa Menneske-

slægtens Historie for Grundvidenskaben for Historiens Filosofi *).

I denne Forbindelse ville vi endnu nævne Schiller, der med Hensyn til Historiens Filosofi principielt staar paa samme Standpunkt som Kant. Vi minde i den Retning om det navnkundige Foredrag: Was heisst und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte, hvormed han 1789 tiltraadte Professoratet i Historie ved Universitetet i Jena**). Efterat Schiller har fremhævet, at Verdenshistorien er afhængig af Kildernes Rigdom og Fattigdom, og at der maa opstaa ligesaa mange Lakuner i den, som der gives golde Strækninger i Overleveringen, fortsætter han saaledes: „Saaledes vilde da Verdenshistorien aldrig blive Andet end et Aggregat af Brudstykker og aldrig fortjene Navn af en Videnskab; men her kommer Filosofien den til Hjælp, og hæver Aggregatet til System, til et fornuftmæssig sammenhængende Hele, i det den sammenknytter disse Brudstykker ved kunstige Forbindelsesled. Dens Berettigelse dertil ligger saavel i Naturlovenes som i det menneskelige Sinds Ensformighed og uforanderlige Enhed; thi denne Enhed bevirker, at den fjerneste Oldtids Begivenheder under Sammen-

*) I. B. Meyer: Neue Versuche über Philosophie der Geschichte. Sybels historische Zeitschrift. 1871. I, 344.

**) Schillers sämmtliche Werke, Prochaskas Udgave. 688 ff.

stødet af de tilsvarende ydre Omstændigheder ville vende tilbage i den nyeste Tid. Derfor vil man fra de nyeste Begivenheder, som ligge indenfor vor Iagttagelseskreds, kunne slutte tilbage til de Begivenheder, som tabe sig i de historisk golde (geschichtlose) Tidsrum, og man vil ad den Vei kunne kaste noget Lys over disse. At slutte efter Analogien i Historien, er som overalt, en Methode, der frembyder et mægtigt Hjælpemiddel, men den maa retfærdiggjøres af et Formaal og anvendes med Kritik. — Den filosofiske Aand kan ikke dvæle længe ved det Verdenshistoriske Stof, førend der vaagner en ny Drift i dcn, der stræber efter Overensstemmelse, der uimodstaaelig henriver den til at assimilere Alt med dens egen fornuftige Natur og hæve ethvert Fænomen til Tanke. Jo oftere og heldigere Filosofen foretager Forsøget paa at sammenknytte det Forbigangne med det Nuværende, desto tilbøjeligere bliver han til at forbinde det, han ser gribe ind i hinanden som Aarsag og Virkning, som Middel og Formaal. Det ene Fænomen efter det andet begynder at unddrage sig den lovløse Frihed og slutte sig som Led til et overensstemmende Hele (der rigtignok kun er til i hans Forestilling). Det falder Filosofen vanskelig at tro, at denne Række af Fænomener, der i hans Forestilling har antaget Karakter af Regelmæssighed og Formaal, i Virkeligheden fornægter disse Egenskaber. Han vil ikke igen henlægge under Nødvendighedernes blinde Herredømme, hvad der un-

der det fra Forstanden laante, Lys begyndte at antage en saa tiltalende Skikkelse. Han tager altsaa denne Harmoni fra sig selv og henlægger den i Tingenes Orden og udenfor sig, d. v. s. han bringer et fornuftigt Formaal i Verdens Gang og et teleologisk Princip ind i Historien. Med dette gennemvandrer han denne endnu en Gang og anvender det paa Begivenhederne. Han ser det stadfæstet af tusende Kjendsgjerninger, men modbevist af ligesaa mange andre. Men saalænge der endnu fattes vigtige Mellemled i Rækken af Verdensforandringerne, saa længe Skæbnen endnu tilbageholder den sidste Forklaring af saamange Begivenheder, erklærer han Spørgsmaalet for uafgjort, og den Mening sejrer, der byder Forstanden den højere Tilfredsstillelse og Hjærtet den større Lyksalighed.

VII.

Kant havde villet, at der ved en filosofisk Betragtning af Historien skulde tages ligeligt Hensyn til den fysiske og den ideelle Faktor, til de reale Betingelser og Folkeindividualitetens psykiske Eiendommelighed; men dette Standpunkt blev opgivet af Fichte, der udviklede den kantiske Filosofi i ensidig subjektiv Retning. Fichte fjærnede ganske det ubekendte Substrat, som i Følge Kant laa til Grund for Erfaringsverdenens Fænomener, og deducerede den hele Objektivitet eller Tilvæ-

relse ud af det absolute selvvirksomme Jeg. Naturen nedsattes til et af selve det absolute Jeg produceret Ikke-Jeg, til en Skranke for det rene, almindelige Jeg, des artikulerede sig gennem de endelige, empiriske Jeger. Men denne Sætten af Skranken er en indre Nødvendighed for Jeget, hvis Væren er Handlen; kun ved den skiftevis satte og ophævede Skranke tilskyndes Jeget til stadig fornyet Virksomhed; paa Skranken beror Jegets hele Tilværelse. Fichtes Filosofi har følgelig en fremherskende praktisk Karakter. Spørges der om Opgaven for det endelige Jeg, da lyder Svaret, at dets højeste Formaal maa være det: at falde sammen med det absolute Jeg; men for at det endelige Jeg kan løse denne Opgave, maa det, i Følge en indre Stræben, i det uendelige overvinde de af det absolute Jeg satte Skranker. Her er altsaa en dobbelt Proces; paa den ene Side sætter det absolute Jeg sig som en uendelig Række af individuelle, af Skranken bestemte Subjekter, paa den anden fremskynder det, som den i de endelige Subjekter immanente Fornuft, Slægtens sædelige Arbejde, gennem hvilket Endeligheden og Naturbestemtheden i Uendelighed opophæves.

Vi kunne her ikke dvæle ved Fichtes Skrift: „der geschlossene Handelsstaat“, hvori han i Opfattelsen af den historiske Udviklings Opgave og Maal meget stærkt nærmer sig til Kant, men skulle af Hensyn til den Forfatter, hvis Værk vi særlig have for Øje, henholde os til de historio-

sofiske Skrifter af Fichte, i hvilke det mystiske Element mødes med det rationelle og til sidst fortrænger dette ganske. Det første Skrift, som her kan komme i Betragtning, bliver da: „Die Bestimmung des Menschen,“ i hvis tredje Afsnit, der afhandler Troen, Historien kommer for*). Min Fornuft siger her Fichte, søger overalt efter Orden og Harmoni, og hvor den ikke findes, der stræber den efter at hidføre den. Men overalt, hvor man vender Blikket hen, møder man Ufuldkommenhed og Ulykke. Mennesket kæmper mod Naturens fjendlige Kræfter, med sine egne Lidenskabers tyranniske Magt; det angribes af sine Medmenneskers Raahed og List og møder disse med Selvopholdelsens Drift. Mennesket fører en elendig Tilværelse, medens dets Fornufts guddommelige Stemme kalder det til Fuldkommenhed og Lykke. Men skulle da Ideerne om almindelig Lyksalighed og Civilisation aldrig blive Andet end en af Filosoferne og Digterne nœret Drøm? Hertil maa svares, at Fornuftens Ideer en Gang maa blive Sandhed, Civilisationens store Værk, paa hvilket Menneskeslægten i Aarhundreder har arbejdet, maa føres til et herligt Maal. I det den ene Tids Erfaringer kommer den følgende Tids Slægt til Gode, blive de Grundlag for en højere Kultur, og saaledes vil Kulturen, voxende i hurtig Progression, tage et Opsving, hvorom vi nu ikke kunne

*) Die Bestimmung der Menschen, Berlin 1800. I. H. Fichtes sämmtliche Werke, herausgeg: von I. H. Fichte, Berlin 1845—46. I Afd., II B. 167 ff.

danne os noget Begreb. Men for at Civilisationen kan udvides til alle Folk og sammenknytte dem til et stort Hele, maa der foretages en Reform af Staternes politiske Forfatning, som maa grundes paa Frihed, Lighed og Retfærdighed. Disse Stater ville da sympathetisk træde sammen i et stort Forbund, der, som et Areopag, udjævner Stridigheder mellem de enkelte Stater og bringer Krigen til at ophøre. Under en paa Fornuft og Retfærdighed baseret Forfatning vil Fristelsen til det Onde forsvinde; thi dette kan da ikke medføre Fordele, men vil virke tilintetgjørende tilbage paa sig selv. Men naar Menneskene ikke længer kunne anvende og udtømme deres Kræfter i splidagtige Kampe, staar der intet Andet tilbage for dem end at rette deres forenede Bestræbelser mod den eneste fælles Modstander, som er tilbage, mod: Naturen. I det Menneskene ikke mere ere adskilte ved Privatformaal, forene de sig til et stort Fællesformaal; der opstaar en Organisation, som gennemgaaende er besjælet af samme Aand og samme Kjærlighed. I hvert Fremskridt, som det enkelte Menneske gjør, deltager da hele Menneskeslægten. Det er Formaalet, Fornuften opstiller, og for hvis Virkeliggjørelse den garanterer. Kun ved dette Formaal bliver Menneskeslægtens Tilværelse begribelig.

I det Anførte sætter altsaa Fichte Menneskeslægtens Maal i Udviklingen af alle dens Aandskræfter og — hvad der stemmer overens med hans tidligere berørte metafysiske Grundanskuelse

— i Bekæmpelsen af Natnren, der opfattes rent negativt; men nu indtræder et Vendepunkt i Fichtes Betragtning. Menneskeslægtens jordiske Formaal, siger han, kan ikke være dens højeste Formaal. Vi kunne ikke tænke os Udviklingen fortsat i det Uendelige. Der maa komme et Tidspunkt, da der ikke er flere Forbedringer at foretage i nogen Retning, da Menneskeslægten maa have naaet Maalet. Men hvad skal da ske? Skal Slægt efter Slægt evig blive staaende paa samme Trin? Nej, den jordiske Civilisation og den sandselige Lyksalighed kan ikke være Menneskets sande Formaal. hvad der fremgaar deraf, at et saadant materielt Formaal er uforenligt med vor Fornuftlov, der ikke angaar Udviklingen af vor sanselige eller sædelige Natur. En Tilværelse, der ikke ganske tilfredsstiller Fornuften og løser alle dens Spørgsmaal, kan umulig være den sande Tilværelse. Her i Verden gaa saaledes de fleste gode Beslutninger virkningsløse hen, ja de synes endog hyppig at modvirke den Hensigt, der var forbunden med dem. Derimod hidføre ofte Menneskets slette Lidenskaber det Gode, medens den Retskafnes Bestræbelser ikke formaa det. Verdens Vel (das Weltbeste) synes da at gaa uafhængig af menneskelige Dyder og Laster, efter sin egen Lov; denne synes at være en Kraft, som tager alle menneskelige Hensigter, hvad enten de ere gode eller onde, ind i sin Plan og anvender overmægtig det, der foretages i andre Øiemed, for sit eget Formaal. Men var nu Opnaaelsen af

hint tidligere berørte jordiske Formaal Hensigten med vor Tilværelse, da vilde dette Maal ikke være vort, men et Maal, den ubekendte Kraft sætter sig. Forholdt det sig imidlertid saaledes, at vi villieløse kunde give os denne Kraft i Vold, vilde Sædelighedsloven i vort Indre være tom eller overflødig; den vilde ikke passe for et Væsen, som ikke formaaede Mere og ikke var bestemt til noget Højere. Vi kunde da betragte Sædeloven som et tomt Sværmeri, vi ikke skyldte Lydighed. Men skal denne Lydighed anerkendes som fornuftig, skal det være Fornuften, der paalægger mig Lydighed, maa denne tjene til Noget, og dette Formaal ligger ifølge det Udviklede ikke i den jordiske, men i en overjordisk Verden. Mennesket er frit, og derfor kan en saadan Sammenhæng mellem Aarsager og Virkninger, som findes i denne Verden, og som udelukker Friheden, ikke udtømme dets hele Bestemmelse. Mennesket skal være frit; thi ikke den mekanisk frembragte Handling, men Frihedens Selvbestemmelse, udelukkende for Samvittighedsbudets egen Skyld, udgjør Menneskets sande Værdi. — Der gives da en overjordisk, en evig Verden, i hvilken Villien hersker, ligesom Handlingernes Mekanisme hersker i den jordiske Verden. Gennem min Villie, der ganske afhænger af mig, er jeg allerede nu Medborger af hin evige Verden, af Frihedens Rige. Himlen ligger ikke hinsides Graven, men dens Lys tændes allerede her i ethvert rent Hjerte. Ethvert Menneske, som ved en Akt af

sin sædelige Villie hæver sig til Enhed med sin Fornuft og den guddommelige Villie, nyder Salighed og faar Del i det evige Liv. Gennem Villien griber Mennesket ind i den overjordiske, den oversanselige Verden. I denne er der Intet, som hæmmer den gode Villie, der altid her naar sit Formaal og altid fremmer noget Godt, hvilke Følger den af min Villie fremgaaede Handling saa end har i Sanseverdenen. Da Villien uafbrudt er virksom i den oversanselige Verden, maa vi ogsaa her tænke os et Maal, efter Opnaaelsen af hvilket Villien maa stræbe hen efter et nyt og saaledes fremdeles. Mennesket skrider trinvis frem fra det ene Liv til det andet under Ledelse af sin sædelige Villie eller Fornuftbudet, som forudsætter en højeste, almindelig, tilgrundliggende Lov. Denne almindelige Lov for den sædelige Verden er Gud, der ikke er et fra Verden adskilt Væsen, men den sædelige Verdens almindelige herskende Princip, den menneskelige Fornufts indre Lov, eller den moralske Verdensorden.

Fichte skelner altsaa mellem den oversanselige og sanselige, det Intelligibles og Fænomenets, Frihedens og Nødvendighedens Verden; men Forholdet mellem dem betegner han ikke klart. Snart opfatter han Tilværelsen under Synspunktet af en Enhed, snart sondrer han dualistisk mellem en dennesidig og en transcendent Verden. I „die Bestimmung des Menschen“ viser sig saaledes et mystisk Element, og dette fik i hans se-

nere Opfattelse af Historien ligesom i hans senere Filosofi overhovedet en overgribende Betydning. Det er bekendt, hvorledes en rent ydre Grund, Beskyldningen for Atheisme, ogsaa kom til at virke bestemmende paa ham i den Retning. I Anweisung zum seligen Leben *) tages Udgangspunktet fra „det Absolute“. Verden er et Skin, et Væsenløst, og det er Menneskets Opgave at hæve sig over Verden, at nedsænke sig i Gud, der er den eneste sande Væren. Alt, hvad der er, er kun, forsaavidt det har Del i Gud. Gud er den rene Væren, den absolute Enhed og Identitet, der reflekterer sig i et Andet: Enheden bliver Mangfoldighed. Gud aabenbarer sig, fremtræder i Verden; denne spalter sig atter i en Mangfoldighed af Enkeltvæsner, der alle kun ere Fænomenalformer af Guds Væsen. Med Hensyn til Opfattelsen af denne Fænomenalverden gennemløber Historien fem Faser eller indtager successivt fem Standpunkter. Det første er Sanselighedens Standpunkt, paa hvilket vi betragte Tingene blot efter deres materielle Tilværelse; det andet Standpunkt er Abstraktionens, hvor vi se bort fra Yderverdenen og danne os Ideen om en almindelig, formel Sædelov. Derefter følger Følelsens Standpunkt, paa hvilket vi handle efter vor Følelses indre Tilskyndelse, af Begejstring for det Gode, det Sande og det Skønne. Det fjerde

*) Anweisung zum seligen Leben oder die Religionslehre. Berlin 1806. Sämmtl. Werke, 2 Afd. III B. 399 ff.

Standpunkt er det religieuse, paa hvilket vi bringe alle vore Forestillinger og Handlinger i Relation til Gud som Tilværelsens Urgrund. Det seneste og sidste Standpunkt er det videnskabelige eller filosofiske; thi Filosofien lærer os at erkende og begribe den guddommelige Væren og vort Forhold til den. De tre sidste Standpunkter maa være forenede, hvis Mennesket skal løse sin Opgave, der bestaar i Foreningen med Gud og Beskuelsen af hans evige Væsen; thi Videnskab og Religion afgive i sig ingen Motiver til Handling. I „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters"*) gjør Fichte atter Historien til Genstand for Betragtning og medtager her det politiske Moment. Han deler Menneskeslægtens historiske Udvikling i fem Perioder. Den første er Uskyldighedens, i hvilken Menneskene blindt fulgte det naturlige Instinkt uden Forestilling om en højere Tilværelse. Af denne Periode udviklede sig den anden, hvis ydre Kendemærke var social Ulighed, medens det indre var Modsætningen mellem Godt og Ondt. Enkelte stærke Aander tilrive sig Herredømmet og give Love, men deres Regimente udarter til Despoti, og Lovgivningen præges af Vilkaarlighed. Imod denne rejse sig de individuelle Egenskaber og Meninger, og Alt, baade Moralen og Staten, opløser sig i Forvirring. Dette Anarki er den tredje Periode i Menneskeslægtens Udvikling.

*) Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters. Berlin 1806. Forelæsninger holdte fra 1804—5. Sämmtl. 3 Afd. II B. 3 ff.

I den fjerde vil Fornuften genoprette den forstyrrede Orden i enhver Retning og derved indvie den femte Periode, hvori Menneskene ville være i fuldstændig Besiddelse af Fornuftideerne, som de med Bistand af den guddommelige Aands skabende Kraft bringe til Gennemførelse i Stat og Samfund, i Videnskab og Kunst under organiske varige Former. I det Menneskene da skue tilbage over den forbigangne Udvikling, ville de komme til fuldstændig Klarhed over deres Opgave og dermed indtræder Gudsriget paa Jorden. Fichte erklærede, at hans Samtid befandt sig paa Overgangen fra den tredje til den fjerde Periode, hvorfor Gudsrigets Virkeliggjørelse endnu var et fjærntliggende Maal.

I sin „Staatslehre“ slutter Fichte sig i sin Opfattelse af Historien til de kristelige Dogmer. Her skjelner han mellem to Hovedperioder i Udviklingen, nemlig: Oldtiden og den moderne Tid. I hin herskede den ubevidste (bewusstlos) Skæbne, og Mængden bøjede sig blindt for en højere Autoritet og for dem, der betegnede sig som dens Repræsentanter. Den moderne Tids Princip er Frihed. Da Folkene begyndte at reflektere over Lovene og deres egen Bestemmelse, gik den gamle Verden tilgrunde, og Kristendommens Tidsalder brød frem. Kristendommen hviler ogsaa paa Hengivelse til et oversanseligt Væsens højere Magt,

*) Die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche. 1813. Fichte sämmtl. W. 2 Afd. II B.

men den undertrykker ikke den menneskelige Fornuft og Frihed, den er Et med denne, den er dens højeste Frembringelse. Den kristelige Religions positive Trossætninger ere ikke Andet end vor Fornufts Selvaabenbarelser under en ydre historisk Form. Kristendommens højeste Formaal er Menneskets moralske Frihed. I Fornuftstaten eller den af kristelige Principer gennemtrængte Stat ere offenlige Myndigheder overflødige, da Enhver uden Tvang opfylder sin Pligt og Lovens Bud. Staten vil ikke her være et ydre Retsinstitut, men et Theokrati, hvis Grundpiller ere Menneskenes Kærlighed til Gud og deres sædelige Frihed.

VIII.

Den Substansialitet, Naturen frakendtes i Fichtes Filosofi, genvinder den i det Schellingske System.

Schelling, der tog sit Udgangspunkt fra Fichte, opfattede Naturen som det absolute Jegs reale Side. Han vil i Tingenes objektive Verden genkende Subjektets Fornuft. I hans System i dets tidligere Form er Naturen en selvstændig Aabenbaringsform for det absolute Jeg. Forholdet mellem Naturen og Jeget bestemmes saaledes, at Naturen paa et lavere Trin er det Samme, som det handlende selvbevidste Jeg paa et højere. Baade Naturen og Aanden ere i Følge deres Væsen det

absolute Jeg, der i hin manifesterer sig under Objektivitetens og i denne under Subjektivitetens Form. Det absolute Jeg er altsaa Subjekt-Objekt, og da Jegets Grundkarakter er Handling, er Naturen ikke en hvilende Væren, men en uendelig Produceren. Den er et Produkt af virksomme Kræfter, den er Fænomenet af eet Liv, den er een stor Organisme. Saaledes er der ingen Kløft mellem Naturens og Aandens Verden, men der er Harmoni mellem dem: Naturen er synlig Aand, og Aanden er usynlig Natur.

Naturprocessen stræber gennem de forskellige Naturtrin hen til Selvanskuelse, til Bevidsthed. Naturen kan ikke naa dette Maal som Natur; thi vel er den i sit Væsen Intelligens, men kun en umoden Intelligens, der ikke formaar at hæve sig over en blind, ubevidst Produktion. I Naturen har det Objektive og Reale Overvægten; men hvad Naturen ikke kan naa, bliver i Jeget til Virkelighed: i Mennesket vaagner det Absolute til Bevidsthed. Vi staa her ved Schellings „System des transcendentalen Idealismus *)“. I dette viser Schelling, hvorledes Naturprocessen gentages paa ideel Maade i Jeget, hvorledes Jeget gennem Fornemmelse og Anskuelse projicerer Forestillingen om Naturen. Jeget udkaster eller hensætter for sig et Billede af Naturen, ligefra Materien med dens Processer til det Organiskes Verden. Saa-

*) System des transcendentalen Idealismus 1800. Schellings sämmtliche Werke, I Afd. III B. 587 ff.



ledes optager Jeget ikke receptivt Yderverdenen eller Naturen i sig, men gennem Jegets egen produktive Anskuen bliver Naturen til for det, og da de Kræfter og Virksomheder, der ytre sig i Naturen, ere de samme som i Jeget, anskuer Jeget sig selv i Naturen paa et lavere Trin. Det vil med andre Ord sige, at Jeget konstruerer sig selv i Naturen. Men ligesom Naturen ikke selv kommer ud over en blind Produktion, saaledes naaer Jeget heller ikke ud over denne, saalænge det vel gennem en skabende, men dog ubevidst Produktion kun frembringer Billedet af Naturen eller sin Yderverden. Det er imidlertid Jegets Opgave at løsrive sig fra denne ubevidste Produktion for at fatte sig selv som bevidst producerende Jeg. Dette sker gennem en Frihedsakt, den „absolute Villiesakt."

Med denne Frihedsakt begynder en ny Række Handlinger, som betinge Jegets historiske Liv, gennem hvilket det hæver sig til stedse højere Trin i sin Selvanskuelse. I den praktisk-sædelige Sfære anskuer det sig selv i sin uendelige Stræben efter at virkeliggjøre sin Frihed overfor den blotte Naturdrift. Mod denne sidste vender Jeget sig ved Indførelsen af Retsforfatningen, der ligesom en højere Naturorden skal tvinge den egennyttige Drift til at handle mod sig selv. Reaktionen mod Vilkaarligheden har oprindelig ført til en Retsordning; men skal de enkelte Staters Retsforfatning sikres, maa Staterne underordne sig en fælles, af et Folkeareopag hævdet Retslov. Rets-

forfatningens successive Realisation er Historiens Objekt. Ideen om en strængt ordnet Retsforfatning som den nødvendige Garanti for Friheden henviser os til Spørgsmaalet om, hvorledes Frihed og Nødvendighed lade sig forene. Historiens filosofiske Problem bliver da dette: hvorledes kan der ved de mange enkelte Individers frie eller vilkaarlige Handlinger, der netop som frie Handlinger ikke i sig indeholde nogen Grund til at samstemme til en objektiv Enhed og Lovmæssighed, tilvejebringes en lovmæssig historisk Udvikling, et objektivt ordnet Hele? Dette Problem kan kun løses ved Hjælp af Ideen af det over begge Modsætninger staaende Absolute, hvori det Subjektive og Objektive, det Bevidste og Ubevidste, Friheden og Nødvendigheden gaa sammen i en absolut Idenditet, men som fænomenalt fremtræder i Modsætningerne. Denne højeste Enhed kan ikke være Objekt for Viden, men Objekt for den sædelige Forudsætning eller Troen, under hvis Synspunkt den da bliver Forsyn, som fremstiller den højere Enhed over Fatalismen paa den ene og Atheismen paa den anden Side.

Efter den Maade, hvorpaa Menneskeslægten har stillet sig til disse forskjellige Verdensanskuelser, deler Historien sig i tre Epoker, nemlig: Skæbnens, Naturens og Forsynets Epoker, der i Virkeligheden er Aabenbaringsformer for det Absolute selv, for hvis Tilværelse Historien fører et stadig fremskridende Bevis. Den første Epoke indleder den Periode, hvori det Absolute opfattes

og fremtræder for Bevidstheden som Skæbne, som en blind Magt, der ødelægger det Højeste og Herligste. I denne Periode, som vi kunne kalde den tragiske, falder Undergangen af den gamle Verdens Glans, Omstyrtelsen af hine Riger, til hvis Storhed vi kunne slutte fra de tilbageblevne Ruiner, og Undergangen af den ædleste Menneskeslægt, der nogen Sinde har levet, og hvis Tilbagevenden til Jorden bliver et evigt Ønske. Med den anden Epoke indtræder i Historien den Periode, hvori det, der i den første viste sig som Skæbne, aabenbarer sig som Natur. Den dunkle Lov, som herskede i hin Periode, synes i denne forvandlet til en aaben Naturlov, der tvinger Friheden og den tøjlesløse Vilkaarlighed til at tjene en Naturplán og saaledes indfører en mekanisk Lovmæssighed i Historien. Denne Periode begynder med den store romerske Republiks Udvidelse; gennem Romernes Erobringer bleve de hidtil isolerede Folk forbundne med hverandre, bragte i gensidig Berøring og ubevidst og mod deres Villie tvungne til at tjene en Naturplan. Alle Begivenheder i denne Periode er at betragte som ligefremme Naturbegivenheder. Det romerske Riges Undergang har saaledes hverken en tragisk eller moralsk Side, men fremgik med Naturlovens Nødvendighed og var kun en til Naturen udredet Tribut. I Historiens tredje Periode vil det, der tidligere viste sig som Skæbne og Natur, fremtræde som Forsyn. Det vil da blive aabenbart, at det, der syntes blot at være et Værk af Skæbnen eller

Naturen, allerede fra Begyndelsen af har været et sig paa ufuldkommen Maade aabenbarende Forsyn. Schelling erklærer sig ude af Stand til at bestemme, naar denne Periode vil indtræde.

I „System des transcendentalen Idealismus“ er Historien dog ikke den højeste Aabenbaringsform for det Absolute. Vel hedder det, at „Historien som Helhed er en bestandig fremskridende Aabenbaring af det Absolute;“ men det maa her fremhæves, at denne Aabenbaring kun er vordende og aldrig fuldendt. Spørgsmaalet er nu, om der ikke gives et Omraade, hvor den i Historien, dels stedse forudsatte, dels tilstræbte Enhed af Nødvendighed og Frihed, af det Ubevidste og det Bevidste kommer til umiddelbar Anskuelse. Schelling svarer, at Kunsten er det Omraade, hvor Modsætningerne formidles og forsones. Geniets kunstneriske Produktion udgaar fra Følelsen af Modsætningen og ender i Følelsen af den højere Harmoni, af Forsoningen mellem Natur og Aand, mellem Nødvendighed og Frihed, mellem ubevidst og bevidst Virksomhed. Kunsten er for Filosofen det Højeste, thi i den er forenet, hvad der i Naturen og Historien fremtræder i Sondring.

I „Idenditetssystemet“, der dannede den Schellingske Filosofis anden Hovedform, blev den absolute Idenditet, som i den transcendentale Idealisme betegnede det afsluttende Grænsebegreb, stillet i Spidsen, og Virkeligheden, Naturen og Aandens Verden, konstrueret ud fra den. Den absolute Idenditet staar her over begge Modsæt-

ninger og danner den hemmelighedsfulde fælles Baggrund saavel for „Naturens Epos som for Historiens Drama." Schelling kan dog ikke blive staaende ved Opfattelsen af det Absolute som den absolute Indifferens; thi denne er kun et Negativt, et Tomt, hvori Mangfoldighedens og Modsætningernes Verden vel kan tabe sig, men hvoraf den ikke kan fremgaa. Han maatte derfor opfatte det Absolute positivt som det, der i sig indeholdt hele Tilværelsens Fylde, og i det han skal vise, hvorledes det Absolute gaar over fra den totale Indifferens til den konkrete Fylde, maa han genoptage Læren om Processen, om det Absolutes successive Aabenbaring og Virkeliggjørelse. For at faa en Grund til Forskel og Vorden i den absolute Idenditet skelner Schelliug mellem Væsen og Form. Den absolute Idenditet er efter Formen uendelig Selverkenden, og kun gennem denne er den virkelig. For at erkende sig selv, maa den sætte sig som Subjekt og Objekt; men Subjektiviteten og Objektiviteten kunne kun sættes ved en kvantitativ Differens mellem begge og ikke ved en kvalitativ, da Differensen ikke kan angaa den absolute Identitets Væsen, men kun dens Kvantum. Det ene og samme Identiske kan saaledes sættes enten med en Overvægt af det Subjektive eller det Objektive. Tilværelsens Helhed kan forestilles under Billedet af en Magnet, der i sine to Halvdele viser en Overvægt af en af de modsatte Kræfter, men i hver mindste udsondrede Del forbinder dem begge og som Helhed er Kræf-

ternes Indifferens. Betragtes Tingene kun efter deres Fænomen, altsaa ligesom værende udenfor den absolute Identitet, fremtræde de som Enkelt-ting; men anskues de efter deres Væsen og ind-ordnede i Totaliteten, ses kun den absolute Iden-ditet i dem. Hvert Enkeltvæsen er kun en be-stemt Form af Identiteten og fremstiller denne i en bestemt Potens. I Naturens Verden, hvis Væ-sen den absolute Identitet kun er, forsaavidt den er Grund til dens Existens, har det Objektive, det Reale Overvægten, og Potenserne ere: Tyngden, (Materien), Lyset og Organismen. I Aandens Ver-den, hvor den uendelige Selverkenden, det Sub-jektive, har Overvægten, og i hvilken den abso-lute Identitet er aktuel virkelig, ere Potenserne: Sandhed (Videnskab), Godhed (Religion) og Skøn-hed (Kunst). I denne Konstruktion af Naturen og Aandslivet ud fra det Absolute fremtræ-der — hvad der allerede var Tilfældet i For-holdet mellem Naturfilosofien og den transcen-dentale Idealisme — en dobbelt Betragtnings-maade. Natur og Aand synes nemlig paa den ene Side at være koordinerede, paralelle Frem-trædelsesformer for det Absolute; men paa den anden Side finde vi det Subjektive, Aandelige, Ideelle stillet over Naturen som det, der først fuldender denne. I dette første Tilfælde er det aandelige Væsen ikke en til Naturen svarende Form for den absolute Identitet, men en adækva-tere Form for denne. I Følge Identitetssystemet maa Verdensprocessen være en stadig Overgang

fra Natur til Aand og omvendt; men efter den sidste Anskuelse er Processen at opfatte som en bestandig Potensering, en Aandeliggjørelse af det i Naturen som Grund til Existensen efter Muligheden Satte. For denne sidste Betragtningsmaade kan man ikke anvende Skemaet af den magnetiske Linie, i hvilken Polerne paa ensartet Maade forholde sig til Indifferenspunktet, men her maa Organismernes opadstigende Linie afgive Skemaet, en Linie, der fra Spire og Rod stræber opad.

Dette er de metafysiske Grundtræk af Identitetssystemet, indenfor hvilket der møder os en ny Opfattelse af Historien, som findes fremstillet i „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums *)." Ligesom Universet differentierer sig i Realt og Idealt, saaledes differentierer det sig ogsaa, forsaavidt det er Historie. Den gamle Verden er Historiens Naturside, men i Kristendommen anskues Universet som Historie, som et moralsk Rige. Den gamle Verdens Religion er Naturreligion; Guderne ere evige, uforanderlige Naturvæsener, det Uendelige er inddannet i det Endelige og Begrændsede, det Endelige er gjort til Guder, og saaledes er Polytheismen opstaaet. I Kristendommen er det Endelige underordnet det Uendelige, hvorfor dette overfor Polytheismens begrænsede Skikkelser bliver det Ene, og de Skikkelser, hvori det aabenbarer sig, ere ikke

*) Schellings sämmtl. W. I Afd., III B., 8de Forelæsning.

blivende som Naturreligionens, men historiske, forbigaaende. Naturreligionens Ideer blive objektive i en Væren, men den kristelige Religions i en Handlen. I den verdenshistoriske Udvikling skelner Schelling her mellem tre Perioder, som afvige fra de i den transcendentale Idealisme givne. Den første er Naturens Periode. Denne har havt sin Blomstring i det græske Folks Religion og Poesi; denne Periode er Tiden for den ubevidste Identitet med Naturen, der aabenbarer sig som evig Nødvendighed. I den klassiske Verden var Aanden endnu i Enhed med Naturen, Modsætningen mellem det Uendelige og Endelige hvilede endnu indesluttet i det Endeliges fælles Spire. Derpaa begynder den nye Verden med et „almindeligt Syndefald“, med Menneskets Frafald fra Naturen. Hengivelsen til denne bliver nu Synd; Naivetetens, Uskyldighedens gyldne Tidsalder forsvinder i samme Øieblik, som Aanden bliver sig sin Forskel fra Naturen bevidst, og istedetfor den naive Tidsalders skønne Enhed træder den smertelige Bevidsthed om Modsætning og Dualisme. Dermed begynder Skæbnens Periode, hvori Naturnødvendigheden aabenbarer sig som Skæbne, i det den træder i virkelig Modsætning til Friheden. Men Bevidstheden om Modsætningen er kun det nødvendige Gennemgangspunkt til en højere Enhed. Friheden, der er kommen i Strid med sin Lov, fordrer „Forsoningen som en frivillig Underkastelse, i hvilken Friheden besejres og tillige sejrende gaar ud af Kampen.“

Saaledes hæver sig da over Naturens eller den umiddelbare Enheds Periode og over Frafaldets Periode eller Perioden før Striden mellem Frihed og Skæbne som den tredje og højere Periode: Forsynets Periode, der er den genoprettede Enheds, den bevidste Forsonings Periode. Det er Kristendommen, som indleder Forsynets Periode i Historien, og den er væsenlig ikke Andet end Ophævelsen af Dualismen mellem Frihed og Lov, mellem Aand og Natur i Troen paa den sædelige Verdensordens Monisme. „Kristendommens første Ide er den menneskeblevne Gud, Kristus som den gamle Gudeverdens Højdepunkt og Afslutning og Begyndelsen til den nye Tid, hvis herskende Princip er det Uendelige i det Endelige. Det fuldendte Udtryk for den kristelige Verdensanskuelse er Treenighedsideen i den Forstand, at den evige af Væsnet, af alle Tings Fader, fødte Søn er selve det Endelige, saaledes som det er i Guds evige Anskuelse, og der fremtræder som en lidende Tidens Tilskikkelser underkastet Gud, der i sin højeste Fremtrædelsesform, i Kristus, afslutter Endelighedens Verden og aabner Uendelighedens Verden eller Aandens Herredømme.“ — I de anførte historiske Perioder gjør den dobbelte Betragtningsmaade, som viser sig i hele Identitetssystemet, sig ogsaa gældende. Man vil saaledes bemærke, at Hedenskabet (Naturen) og Kristendommen (Aanden) snart fremtræde som to ligeberettigede Aabenbaringsformer for det Absolute, men snart er det Modsatte Tilfældet, i det den

sidste sættes som den højere og som den førstes Fuldendelse.

Det vil af de foregaaende Udviklinger have vist sig, at Schelling skiftede Standpunkt med Hensyn til sin Opfattelse, hvad der naturligvis stod i Forbindelse med de forskellige Faser, i hvilke hans Filosofi efterhaanden traadte ind. I den transcendentale Idealisme havde han en levende Interesse for den politisk-sociale Side af Historien og betragtede i Lighed med Kant og Fichte et almindeligt, paa et sikkert Retsgrundlag hvilende, Statsforbund som Historiens Maal; men i Forelæsningerne over det akademiske Studium anlagde han et religieust, særlig et kristeligt, Synspunkt paa Historien, i det han i denne, navnlig i Kristendommen, ser den højeste Aabenbaringsform for det Absolute. Forsynets Periode, der i den transcendentale Idealisme betegnedes som fremtidig, er i Forelæsningerne bleven indledet ved Kristendommen. I den transcendentale Idealisme, syntes han at sætte Menneskeslægtens højeste Bestemmelse i den fremskridende Udvikling, i den stedse fuldkomnere Tilegnelse af de materiale Betingelser; men i Forelæsningerne træder os en spiritualistisk, mystisk Livsanskuelse i Møde, der i sine sidste Konsekvenser medfører et negerende Forhold til Sandseverdenen. Denne sidste Aandsretning, som nu blev den overgribende hos Schelling, bragte ham til at indtage et nyt filosofisk Standpunkt, og Følgen deraf blev en modificeret Opfattelse af Historien. Denne tredje Fase i den

Schellingske Filosofi fremstilles i Skriftet „Philosophie und Religion*).“ Her er det Absolute ikke længer bestemt som Indifferens af det Ideale og Reale, men det Ideale er gjort til dets Væsensbestemmelse, og Naturen opfattes som Aandens Negation. Sanseverdenen er ikke længer det Absolutes Aabenbaringsform, men den er en fuldstændig Modsætning til det Absolute og staar kun i et indirekte Forhold til dette.

I „Philosophie und Religion,“ der minder om det af Nyplatonikeren Plotinos opstillede System, skelner Schelling mellem tre Momenter i det Absolute, nemlig: 1. det rent Ideale, der svæver over al Realitet og aldrig træder ud af sin Evighed, Gud; 2. det rent Reale, der kun kan være det sande Reale af Hint, derved, at det ligeledes er et Absolut, kun i en anden Skikkelse og 3. det Formidlende mellem begge, Formen. Forsaavidt det Ideale i Kraft af Formen objektiveres i det Reale som i et selvstændigt Modbillede, kan Formen betegnes som det Absolutes Selverkendelse. Modbilledet eller det Reale, hvori det Ideale, Gud, erkender sig selv eller objektiverer sig, er paa den ene Side selvstændigt i sig selv ligesom det første Absolute; men paa den anden Side er det dog kun selvstændigt, forsaavidt det er i den absolute Form og derigennem i det Absolute. Det Absolute tildeler dette Reale Magt til i Lighed med sig selv at forvandle sin

*) Schelling Sämmtliche Werke, 1 Abth. I B. 11—64.

Idealitet til Realitet og til at objektivere sig i særskilte Former. Ved denne anden Produktion fremkomme Ideerne. Ogsaa Ideerne ere med Hensyn til deres Ur-Enhed i sig selv eller reale, fordi dennes Absoluthed er gaaet over i dem; men de ere kun for saa vidt i sig selv, som de tillige ere i Ur-Enheden eller ere ideale. De falde sammen med Urenheden, ligesom denne falder sammen med det Absolute. Ogsaa Ideerne ere paa lignende Maade produktive, men de producere kun et Absolut, kun Ideer. Hele Resultatet af denne i det Uendelige fastsatte Objektivering er dette, at den absolute Verden med dens Trinfølge af Væsner reducerer sig til Guds absolute Enhed, at der i den ikke findes Noget, som ikke er absolut, ideal, ren natura naturans.

Men fra hele denne det Absolutes Proces gennem lutter absolute Momenter er der ingen Overgang til den endelige Natur. „Der gives ikke nogen stadig Overgang fra det Absolute til det Virkelige. Sanseverdenens Oprindelse lader sig kun tænke ved et Brud med det Absolute, ved et Spring. Skulde Filosofien paa positiv Maade aflede de virkelige Tings Oprindelse af det Absolute, maatte deres positive Grund ligge i dette; men i det Absolute, i Gud, ligger kun Grunden til Ideerne, og disse producere umiddelbart kun Ideer, og ingen positiv fra dem eller fra det Absolute udgaaende Virkning danner en Bro fra det Uendelige til det Endelige. Filosofien staar i et rent negativt Forhold til Fænomenaltingene; den

beviser ikke saa meget, at de ere, som at de ikke ere; men hvorledes skulde den da kunne give dem et positivt Forhold til Gud? Det Absolute er det eneste Reale; de endelige Ting ere derimod ikke reale; deres Grund kan derfor ikke ligge i en Meddelelse af Realitet fra det Absolutes Side, men kun i en Bortfjærnelse, et Frafald fra det Absolute."

Hvorledes maa nu dette Frafald og den endelige Verdens Oprindelse tænkes? Modbilledet som et Absolut, der har alle Egenskaber tilfælles med det første Absolute, vilde ikke i Sandhed være i sig selv og absolut, hvis det ikke kunde fatte sig i sin Selvhed for i Sandhed at være som det andet Absolute; men det kan ikke være som det andet Absolute uden netop derved at skille sig fra det sande Absolute eller at falde fra dette. thi det er sandt i sig selv og absolut kun i det Absolutes Selvobjektivering, dog kun for saa vidt det tillige er i dette; dette dets Forhold til det Absolute er et Nødvendighedens Forhold. Det er absolut frit kun i den absolute Nødvendighed. Men idet det i sin egen Kvalitet, som frit, er skilt fra Nødvendigheden, ophører det ogsaa at være frit og indvikles i den Nødvendighed, der er Negationen af hin absolute, og som altsaa er ren endelig. Friheden i dens Løssigelse fra Nødvendigheden er det sande Intet og kan netop derfor ikke producere Andet end Billedet af sin egen Intethed d. v. s. de sanselige og virkelige Ting. Grunden til Frafaldet og for saa vidt ogsaa

til denne Produceren ligger ikke i det Absolute, den ligger blot i det Reale, det Anskeude selv, der ganske er at betragte som et Selvstændigt, et Frit. Grunden til Frafaldets Mulighed ligger i Friheden og, for saa vidt denne er sat ved det absolut Ideales Inddannelse i det Reale, rigtignok i Formen og derigennem i det Absolute; men Grunden til Virkeligheden ligger udelukkende i selve det Frafaldne, der just derfor gennem og for sig selv producerer Sansetingenes Intet. Det Producerende er og bliver Ideen, der, for saa vidt den er bestemt til at producere et Endeligt og anskue sig i dette, er Sjæl. Det, hvori den objektiveres, er ikke mere et Realt, men et blot Skyggebillede, der ikke er virkeligt i sig, men kun med Hensyn til Sjælen, og dette kun for saa vidt som den er frafalden fra sit Urbillede. Dette Frafald er i øvrigt saa evigt som selve Absolutheden og som Ideverdenen. Det kan egenlig heller ikke forklares; thi det er absolut og kommer af Absolutheden, skønt dets nødvendige Følge er Ikke-Absolutheden. Thi den Selvstændighed, som det andet Absolute modtager i det førstes Selvbeskuelse, i Formen, strækker sig kun til den reale Isigværens Mulighed, men ikke videre. Udover denne Grænse ligger Straffen, som bestaar i Forviklingen med det Endelige: Modbilledets Forsigværen udtrykker sig gennem Endeligheden i sin højeste Potens som Jeghed. Men ligesom i Planetbanen den største Afstand fra Centrum umiddelbart igen gaar over til en Til-

nærmelse til dette, saaledes er Jegheden, Punktet for den yderste Afstand fra Gud, ogsaa Momentet for Tilbagevendelsen til det Absolute, til Genoptagelse i det Ideale. Det store Formaal for Universet og dets Historie er intet Andet end den fuldkomne Forsoning med og Genopløsning i det Absolute.

Heraf fremgaar altsaa Historiens Betydning. „Historien," hedder det, „er et Epos, digtet i Guds Aand." Den falder i to Hovedpartier, af hvilke det ene fremstiller Menneskehedens Udgang fra dens Centrum til den største Afstand fra dette; det andet fremstiller Tilbagegangen. Hint er ligsom Historiens Iliade, dette som dens Odyssee. I hint var Retningen centrifugal, i dette bliver den centripetal. Hele Tilværelsens store Formaal udtrykkes saaledes i Historien. Ideerne, Aanderne, maatte falde fra deres Centrum og indtræde i Naturen, i Frafaldets almindelige Sfære, i Særskiltheden, for at de derpaa, som særskilte, kunde vende tilbage til Indifferensen og, forsonede med den, være i den uden at forstyrre den. „Hovedresultatet af alle Udviklinger, i „Philosophie und Religion" er dette, at det Absolute, Gud, er et rent Idealt, et Naturen eller Sanseverdenen Modsat, der kun staar i et indirekte Forhold til denne. Naturen er et Ikke-Guddommeligt, der først opstaar ved Ideernes eller Sjælenes Frafald fra Gud. Den menneskelige Sjæl er delt mellem Gud og den sanselige Tilværelse, og dens sædelige Formaal ligger i dennes Ophævelse, i Befrielsen fra

den legemlige Existens, for at den derigennem kan genforenes men det rent Oversanselige, det Absolute.

I det Foregaaende ere Hovedtrækkene af Schellings forskellige Opfattelser af Historien, saaledes som disse modificeredes i Overensstemmelse med de tre første Faser i hans filosofiske Systems Udvikling, blevne angivne. Vi forlade her den Schellingske Filosofi uden at dvæle ved den nye Betragtning af Historien, som træder os i Møde i hans „Filosofiske Undersøgelser om den menneskelige Friheds Væsen," da det Formaal, vi her have sat os, ikke nødvendiggjør en Fremstilling deraf.

IX.

Det næste Arbejde af epokegjørende Betydning blev Hegels „Philosophie der Geschichte." Fremstillingen af Hovedtanken i denne nødvendiggjør et Blik paa hele det Hegelske System. Hegel tog som Tænker nærmest sit Udgangspunkt i det Schellingske Idenditetssystem, som han udviklede til den absolute Idealisme. Han slutter sig til Schelling deri, at han udfra det Absolutes Standpunkt vil videnskabelig begribe hele Tilværelsen og naa en absolut Erkendelse; men han gav sin Forgængers Princip en ny Begrundelse og

*) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, herausg. v. Gans. Berlin 1840.

Gennemførelse. Dels begyndte han ikke umiddelbart med den absolute Viden, men fremstillede Bevidsthedens nødvendige Fremskriden fra den sanselige Fornemmelse til den rene Viden (Phænomenologie des Geistes), dels opfattede han ikke det Absolute som en i sig hvilende Substans, som den absolute Idenditet, hvori alle Existenser udenfra lægges ind og forsvinde ligesom i Mørke; men han bestemmer det Absolute som absolut Aand, som Subjektivitet, der ud af sig selv med indre Nødvendighed frembringer alle Endelighedens Forskelle, hele Tilværelsens Indhold. Det bliver her Alvor med Udviklingstanken, der var herskende hos Schelling paa hans første Stadium, og som han ikke kunde fjærne ganske paa det andet. Den Hegelske Filosofi er den fremskridende dialektiske Udfoldelse af den absolute Ide. Hele Tilværelsen, Natur og Menneskehed, er kun det Absolutes Selvmanifestation og tillige Moment i dets Udviklings- og Virkeliggjørelsesproces som absolut Aand. Det Absolute er Enheden af det Endelige og Uendelige, det Reelle og Ideelle, det Objektive og Subjektive, Natur og Aand. Det gaar selv gennem alle Modsætningerne og indbefatter dem alle under sig, i det de danne forskellige Momenter i dets Væsen. Modsætningerne ere i og med hinanden indbefattede i det Absolutes Enhed og danner dets Indhold. Følgelig er det Absolute ikke en færdig Væren, men levende Proces og absolut Selvvirksomhed, hvis Form bestaar deri, at det spalter sig i Modsætningerne, som det

gennem deres Negation tager tilbage i sig, for derpaa gennem Negationens Negation eller Negationen af det nye, med det foregaaendes Negation berigede Begreb at hæve sig til stedse højere Syntheser, indtil det i den højeste Synthese har virkeliggjort sig som alle Modsætningernes absolute Enhed og derved som absolut Aand. Denne dialektiske Methode, som det Absolute under sin Udvikling følger, er da den sande almindelige Form for Alt, hvad der er, den er Form saavel for al Tænkning som for al real Væren, fordi Alt som Moment i det Absolute ogsaa maa antage Formen for dettes Selvbevægelse.

Det Helgelske System falder i Overensstemmelse med sit indre Formprincip i tre Dele: Logiken, Naturfilosofien og Aandsfilosofien. I den første vises, hvorledes det Absolute eller Ideen i sin rene Isigværen (Ansich-Sein) bevæger sig fra det mest abstrakte Begreb, Begrebet af den rene Væren, til det konkreteste af de Begreber, der gaa forud for Spaltningen i Natur og Aand, til den absolute Ide. Derpaa giver Ideen sig ud af sig selv Tilværelse i Naturen, idet den slaar om i sin Andetværen (Aussersich-Sein). I Naturfilosofien fremstilles de forskellige Stadier, Ideen gennemløber for at genvinde den tabte Enhed, indtil den vender tilbage til sig selv og bliver sig bevidst i Aanden, som er Naturens Formaal (Ideen i sin Anundfürsich-Sein). Aanden er i sig dog ikke fuldstændig bevidst i samme Øjeblik, som den vaagner op af Naturlivets Slummer, men maa

fremtræde under to ufuldkomne Former, efter hvis Ophævelse den først bliver aldeles gennemsigtig for sig selv og kan fatte sig i sin rene Aandelighed. Den første Form er det enkelte menneskelige Subjekt eller den subjektive Aand; den anden og højere Form er de menneskelige Samfund (Familien, det borgerlige Samfund, Staten), i hvilke Ideen fremtræder som objektiv Aand. De Former, hvori al Endelighed successiv overvindes, ere Kunsten, Religionen og Filosofien, der betegne Momenterne i den absolute Aand, der efter at have gennemløbet dem først viser sig som i Sandhed absolut.

Historien, der er en af Formerne for det Absolutes Selvvirkeliggjørelse, falder indenfor den objektive Aands Sfære og danner det højeste Moment i denne. Spørges der om Historiens almindelige Princip, da maa dette bestemmes som Frihed. Historien er Frihedens Virkeliggjørelse, i det den er Aandens Fremskridt til fuldstændig Nydelse af og Bevidsthed om sin Frihed. De Midler, hvoraf det Absolute, der her optræder som Verdensaand, betjener sig af for at realisere sine Formaal ere de verdenshistoriske Individer, som staa i Spidsen for de verdenshistoriske Folk og dem selv ubevidst, medens de forfølge deres individuelle Formaal, løse Verdensaandens Opgaver. Det Materiale, hvori Frihedsprincipet udarbejdes, eller den ydre Form, hvori det historiske Fremskridt foregaar, er Staten. Staten er Frihedens Virkeliggjørelse og i

dens fremskridende Udvikling realiseres derfor Historiens Formaal.

I Historiens Proces aabenbarer sig en indre Dialektik. De enkelte Trin i Udviklingen repræsenteres af de enkelte verdenshistoriske Folk. Verdensaanden har overdraget ethvert Folk et bestemt Moment i Udviklingen som dets naturlige Princip. Dette Folk er da det herskende; det har som Verdensaandens Bærer en absolut Ret, mod hvilken de andre Folkeaander ere retløse. Har et Folk kulmineret, træder det gennem sin Forfaldsperiode ud af Historien, i det det negeres af et nyt og højere Princip. Med Aandens Overgang til et nyt Princip og samtidig til et nyt Folk som Bærer af dette Princip taber det foregaaende Folk sin verdenshistoriske Interesse. Det kan vel optage det højere Princip i sig, men lever dog ikke virkelig deri og bærer det ikke i sig som sit eget Livs Princip. Saaledes negere de enkelte Folkeaander under Ledelse af de verdenshistoriske Individer hverandre i Løbet af Historiens Proces, og det er Negationens Negation, der er den indre mægtig bevægende Faktor i Udviklingen. Men dog kan der ikke ses bort fra det fysiske Moment, og Hegel gjør med Styrke gjældende, at enkelte verdenshistoriske Folks Udvikling, og Historiens Gang i det Hele er betinget af de geografiske og klimatiske Forhold.*)

---

*) Vorl. üb die Philosophie d. G. Einleitung 1—127.

Historien bevæger sig fra Øst til Vest og har et bestemt Udgangs- og Endepunkt: hint er i Asien, dette i Evropa. I Østen staar den fysiske Sol op, i Vesten gaar den ned; men her opstaar til Gengæld Bevidsthedens indre Sol. Verdenshistorien sr den naturlige Villies Tugt til subjektiv Frihed. Orienten vidste og veed kun, at Een er fri; den græsk-romerske Verden, at Nogle ere frie; den germaniske Verden, at Alle ere frie. Den første Statsform, vi se i Verdenshistorien, er derfor Despotismen; den anden den aristokratiske Republik, og den tredje Monarkiet. Sammenlignes Verdenshistoriens Perioder med Menneskets Alderstrin, betegner Orienten Menneskeslægtens Barndom, den græske Verden dens Ynglingealder, og den kristelig germaniske Verden dens Oldingealder. Dog maa det her mærkes, at den naturlige Oldingealder er Svaghed, medens Aandens Oldingealder er dens fuldkomne Modenhed, i hvilken den vender tilbage til Enhed med sig selv som Aand.

I Orienten hviler Aanden endnu i Enhed med sig, og er som nedsænket i Naturlivets Slummer, Orienten er den substansielle Friheds Rige. I Orienten ere Statsorganisationens og Lovenes substansielle Institutioner tilstede, men den subjektive Frihed findes ikke; de enkelte Individer tage ikke selvvirksomt og selvbevidst Del i Statslivet. De ere Accidenser for den enkelte Substans, der staar i Midtpunktet af det Hele, nemlig Herskeren, i Udførelsen af hvis Villie de Enkelte se deres Livs

Bestemmelse. Gennem Orienten gaar der dog en Stræben fra Menneskeaandens Side efter at frigjøre sig fra Naturmagternes trykkende Indflydelse, fra det aandelige og verdslige Despoti. Først i den antike Verden fuldfører Aanden sin Adskillelse fra Naturen og vaagner til Bevidsthed om sin aandelige Individualitet, til subjektiv Frihed. Grækeren behersker Naturen ved sin Kunst og sin Filosofi, Romeren underlægger sig den ved sin Forstand og sit Verdensherredømme. Gennem den græske Dannelses Skønhed og den romerske Privatret opnaar Aanden vel Individualitetens ydre Form; men i Modsætning til denne træder den universelle Statsmekanisme. Det romerske Militærdespoti knuser den individuelle Frihed. Individet fortvivler, taber ethvert Holdepunkt og frasiger sig som et Offer for Skepticisme alle almengyldige Love. Den Smerte, hvoraf Menneskeslægten gribes, faar sit Udtryk i de jødiske Profeters klagende og straffende Taler. Det romerske Riges Opløsning foregaar, og Alt synes at skulle ende i Forvirring. Men Aanden hæver sig atter, da et nyt verdenshistorisk Princip, Forsoningens, Kristendommens Princip, træder ind i Historien. Ved dette Princip, der anskues yderlig i Kristi Person, vaagner den subjektive Bevidsthed til Erkendelse af, at den er umiddelbart Et med Sandhedens og Fornuftens Almene, at Guds Væsen er Et med den menneskelige Aands Væsen. Bæreren af dette nye verdenshistoriske Princip ere de germaniske Folk, Nordens raa, men kraftige, ufor-

dærvede Sønner. Germanerne, der ere i Besiddelse af den sande Friheds Begreb som religieus Substans, have af Verdensaanden faaet den Opgave at omsætte denne i real Tilværelse. Den germaniske Verden var i ydre Forstand, i Henseende til de modtagne Kulturformer, en Fortsættelse af den romerske; men der levede et nyt Princip, Frihedens Aand i den, og heraf udsprang Modsætningen mellem et aandeligt og verdsligt Rige, mellem Kirke og Stat. Under Kampen mellem disse blev det verdslige Princip underkuet af Kirken, men derved verdsliggjordes denne og fik en ydre Magtstilling. I samme Øjeblik som Kirken opgav sit egenlige Standpunkt, trængtes den verdslige Aand tilbage i sig selv, og den Enkelte vandt Bevidsthed om sin Selvberettigelse. Dette Gennembrud betegnes af Reformationen, hvis dybeste Betydning var Genoprettelsen af den kristelige Frihed. Den frie Aands Princip bliver nu Verdens Banner, af det udvikle Fornuftens Grundsætninger sig. Den formelle Tænkning, Forstanden, var allerede bleven uddannet, men sit sande Indhold vandt Tænkningen først ved Reformationen, ved den frie Aands vaagnende konkrete Selvbevidsthed. Statslivet skal nu organiseres i Overensstemmelse med Fornuftens Grundsætninger; Overleveringen gælder kun, for saa vidt den legitimeres af Fornuften. Reformationens theoretiske Gjerning fortsattes praktisk af den franske Revolution. Med Realisationen af Aandens Frihed forsvinder Modsætningen mellem Kirke og Stat. Aanden gen-

finder sig selv i det Verdslige og uddanner dette til en i sig organisk Existens. Staten staar ikke længer i Skyggen for eller er underordnet Kirken; denne bevarer ingen Forret, og Aanden er ikke mere fremmed for Staten. Friheden har fundet Midlet, hvorved den kan virkeliggøre sit Begreb, sin Sandhed, og Realisationen heraf i stedse højere Former, som Dialektiken frembringer, er netop Verdenshistoriens Maal*). At Verdenshistorien er Frihedsideens Udviklingsgang under de vexlende Begivenheders Skuespil, er den sande Theodice eller Retfærdiggjørelse af Gud i Historien. Hvad der forsoner Aanden med Historien og Virkeligheden, er kun den Indsigt, at det, der er sket og stedse vil ske, ikke blot er uden Gud, men væsenlig er hans Værk**).

I Verdenshistorien hæver Aanden sig vel gennem Folkeaanderne som sine Momenter til en Totalitet, i hvilken den sammenslutter sig med sig selv***); men Aanden er dog i Historien behæftet med en Indskrænkning, som bevirker, at den ifølge sit Væsen og Maal tvinges frem mod højere Aabenbaringsformer. I det den gennem de særskilte Folkeaanders Negation hæver sig til Verdensaand, drives den ved Negationens Negation ogsaa ud over den almindelige Indskrænkning, der

*) Vorl über die Philosophie der Geschichte, Eintheilung 127—135. Se: Vierter Theil: der germanische Welt 419.

**) Vorl o. s. v. Dritter Abschnitt: die Neuzeit 547.

***) Einleitung 97.

klæber ved den **som** Verdensaand, og fatter sig derved i sin fulde, sande Væsenhed som den absolute Aand, der griber over alle Tilværelsens Modsætninger og bærer dem alle som ophævede Momenter i sig. Gennem Kunst og Religion, gennem Anskuelsens og Forestillingens Former hæver den sig i Filosofien til Begrebets, til den absolute Form. Først i denne naar det absolute Indhold sin adækvate Form, Formen for den konkrete Identitet af Væsen og Fænomen, Væren og Tænken, Objektivitet og Subjektivitet, Formen for den absolute Viden som absolut Selvbevidsthed*).

X.

Medens Hegel tog sit Udgangspunkt i det Schellingske Identitetssystem, slutter Geijer sig i metafysisk Henseende til de Grundanskuelser, Schelling udtalte i Skriftet „Philosophie und Religion". Geijer anlægger i sine Forelæsninger over Menneskets Historie det religieuse Synspunkt paa Historien i Modsætning til Hegel, der væsentlig saa Verdenshistorien under Kategorien Statshistorie, og han søger at begrunde sit Standpunkt paa flere Maader**). — De Hovedspørgsmaal, siger

*) Hegels Philosophie der Geschichte er bleven skarpt kritiseret fra et historisk Synspunkt af H. Springer i hans Skrift: die Hegelske Geschichtsanchauung og af Feuerlein i Afhandlingen: Die kulturgeschichtl. Bedeutung Hegels, Sybels historische Zeitschrift 1870.

**) E. G. Geijers Föreläsningar öfver Menniskans Historia. Efter det muntliga föredraget upptecknade, redigerade och utgifna af Sigurd Ribbing. Stockh. 1856.

han, som Historiens Filosofi skal besvare, ere tvende, nemlig: Spørgsmaalet om Menneskeslægtens Maal og de Love, i Følge hvilke den skrider frem til dette Maal. Men i Besvarelsen heraf viser sig en inderlig Forbindelse mellem Historien og Religionen eller, om man vil, med Filosofien. Da Menneskeslægtens Maal er et tilkommende, og da Historien udelukkende beskæftiger sig med det forbigangne, kan den naturligvis ikke alene besvare Spørgsmaalet. Man vil heller ikke fra det Fragment af Historien, vi kende, kunne slutte sig

---

I det Ovenstaaende angives Grundtanken i Menniskans Historia; men jeg maa dog hævde, at det ingenlunde er et slet og ret Excerpt af Geijers Fremstilling, om jeg end har holdt mig nøje til hans Udtryksmaade. Den her givne Udviklingsgang afviger ganske fra Originalens. Gejer undersøger først, hvorledes Endeligheden gaar over til det Uendelige og foretager derpaa den omvendte Undersøgelse. I den foreliggende Fremstilling er Udgangspunktet taget i det Absolute og Kredsløbet Skridt for Skridt fulgt, indtil det Punkt, hvor det bøjer sig tilbage til sit Udspring. Jeg drister mig til den Paastand, at Oversigten derved er bleven betydelig lettere. Geijers Forelæsninger vare, som Titlen viser, en Række frie Foredrag, og den aandfulde, livlig bevægede Forfatter har derfor af let forklarlige praktiske Grunde ikke kunnet undgaa mangfoldige Digressioner fra Hovedsagen, og selve Fremstillingen af denne er desuden bleven underkastet en Mængde Variationer i Udtrykket. Ribbing har i øvrigt i en Indholdsfortegnelse søgt at simplificere Udviklingsgangen; men det forekommer mig dog, at han ikke har ført Grundtankerne tilbage til de simpleste Udtryk, skønt hans Skarpsindighed heller ikke fornægter sig her.

til det Hele; thi Historien lader sig ikke konstruere. Kunde den det, var den ikke Historie, hvis Væsensmærke netop er dette, at den er en fri Udvikling, som indeslutter uendelig mange Muligheder; men kan Historien ikke sige os, hvad der vil ske, vide vi dog, hvad der bør ske, hvad der er nærværende i os som moralsk Fordring. Hergjennem træder Historien i Forbindelse med Moralen, hvis Problem den netop bør løse. Derved kommer den da atter i Forhold til Religionen, hvis Problem viser sig, saa snart der bliver Tale om Muligheden af det moralske Maals Opnaaelse. Thi viser det sig, at Menneskeslægten ikke ved egne Kræfter kan naa Maalet, opstaar nemlig Spørgsmaalet, om den under sin Stræben kan gjøre Regning paa en højere Magt.

At Historiens Filosofi fører til det religieuse Synspunkt, ja at den egenlig ikke existerer uden dette, kan ses paa en anden Maade. Hvis den ikke gjorde dette, var der kun stillet Historien Alternativet mellem at være en af en uundgaaelig Nødvendighed bestemt Proces eller et vilkaarligt Løb, en Række tilfældige Tildragelser; men i det første Tilfælde fik vi en Sammenhæng uden fri Udvikling, og i det sidste en Udvikling uden sand Sammenhæng. Da Historien nu i Følge sit Væsen kræver fri Udvikling og indre Sammenhæng, maa begge Sider af det anførte Alternativ forenes; men Historien forudsætter netop en saadan Forening og bestemmer derved sit højeste Princip, som en Nødvendighed, der ikke er fremmed for

Friheden, men identisk med denne. Historien peger da med andre Ord tilbage til et Væsen, der er sin egen Lov d. v. s. til det guddommelige Forsyn. Den viser altsaa hen til den guddommelige Personlighed som sin yderste Forudsætning.

At der er en inderlig Forbindelse mellem Filosofien og Historien, at de supplere hinanden, det kan endelig ses af begge Videnskabers ejendommelige Karakter. Tages Tænkningen i dens Renhed, fremkommer Filosofien; men denne formaar kun at sige, hvad der kan ske eller at bestemme, hvad der umulig kan ske. Den er da den negative Videnskab om Virkeligheden; men den lærer ikke positivt, hvad der sker. Historien er derimod Læren om, hvad der er sket, eller om det Virkelige, dog blot om det Forbigangne, thi af det, der er sket, kan man ikke aflede, hvad der skal ske, eftersom den historiske Udvikling er fri. Af Filosofiens Begreb følger nu, at den giver en Regel for Virkeligheden og danner saaledes en Forudsætning for Historien; men dette gælder dog ikke uden en Indskrænkning; thi ikke blot udvikler Virkeligheden sig af Muligheden, men denne sidste forudsætter ogsaa for at kunne bestemmes Historien, da meget, der synes umuligt, senere fremtræder i Virkelighedens Former. Saaledes forudsætter Filosofien Historien og omvendt.

Geijers Synspunkt er altsaa det religieuse, og det Princip, hvorfra han i sin Grundopfattelse af

den historiske Udviklings Væsen og Maal gaar ud, er Personlighedsprincipet, hvortil hans religieuse Standpunkt, hvad der ovenfor berørtes, maatte føre ham hen. „Kun det Princip er det sande," siger han, „der indeholder en ligesaa væsenlig Dualitet som Idenditet, og intet andet Princip end Personlighedsprincipet opfylder denne Fordring." Dette Princip optager Idealismen og Realismen som Momenter i sig og danner saaledes et frugtbart Princip, hvorfra en virkelig Udvikling kan begyndes. Gejer forsøger baade ad historisk og psykologisk Vej at begrunde dette. — Det er Filosofiens Opgave at forklare Fornuftens Overensstemmelse med sig selv; men denne Harmoni opnaaedes indenfor Materialismen derved, at Alt med Fornægtelse af Aandens Realitet forvandledes til Materie. Omvendt frakender den subjektive Idealisme Naturen al objektiv Gyldighed. Men ligesaa lidt som Idealismen kunde faa Objektet, Ikke-Jeget, til at forsvinde, ligesaa lidt kunde Materialismen tilintetgjøre Aanden; thi den kunde ikke af Materien aflede Villien, hvorved Fornuften netop hæver sig over Stoffet. Materialismen bevarede et idealistisk Moment, der fremtræder i Perfektibilitets Theorien. Denne optages ogsaa af den subjektive Idealisme; men de to Tankeretninger anvende den paa grundforskellig Maade. Materialismen begyndte med et Minimum af aandelig Kapital, som forøgedes i Tidens Løb. Idelismen derimod var fra først af i Besiddelse af hele Aandskapitalen, da den havde reduceret

Modstanden mod Jeget til et Minimum; men den kunde kun skjule Vanskeligheden ved at faa denne Levning Realitet til at forsvinde ved at skyde Maalet for Intelligensen ud i det Uendelige. Da nu Materialismen og Idealismen hver paa sin Maade havde godtgjort, at intet af Tilværelsens „to Korrelata“ lode sig ophæve, og da begge Retninger vare endte med at slaa over i hinanden, stod kun den Udvej aaben, at gaa tilbage til en Enhed af begge Korrelata, men en Enhed, der ud af sig kunde frembringe en Mangfoldighed. Saaledes fremkom Schellings Idenditetslære. I den skiftede Modsætningerne Karakter, i det de ikke opfattedes som absolute Modsætninger, men fik Del i hinanden. Naturen kom i sig selv til at eje et indre levende Princip. Det Absolute, Enheden af Aand og Natur, kunde kun udtrykkes gennem Enheden af begge Modsætninger; enhver af disse var det Absolutes Manifestation, og det udtryktes kun fuldstændig gennem deres Forening; men nu opstod Spørgsmaalet, om Modsætningerne vare af samme Dignitet. Herpaa svarede Schelling, at der kun var en kvantitativ Differens mellem dem; men det var dog tydeligt, at han ikke tillagde dem samme Dignitet. Naturen var kun et Grundlag for Aanden, hvorfra denne hævede sig for at fatte sig selv og vaagne til Selvbevidsthed. I Bestemmelsen af Modsætningernes Forhold til hinanden laa Schellings svage Punkt. Her greb Hegel ind. I hans System gives der ikke blot Aanden et Prius, men Tanken og Væren

ere absolut identiske. Naturen er i dette Tankens egen Forudsætning, den er en for sig selv fremmed bleven Intelligens, hvilken Tanken genkender som saadan og identificerer med sig. Den Hegelske Filosofi er en Tankens Monolog, i hvilken den, der forestiller anden Person, er den førstes eget Skyggebillede. Men ogsaa her maa dog Tanken gaa saaledes udenfor sig selv, at det kan blive en Dialog, og naar Tanken søger Enhed med sig selv, er det klart, at det søgte ikke kan være absolut identisk med selve det søgende Jeg, da der i det Tilfælde hverken vilde findes eller behøves nogen Søgen. Men af den foregaaende Udvikling følger, at saavel den højeste Idenditet som Dualisme, Enhed som Modsætning, ikke findes mellem Aand og Natur, heller ikke mellem Subjektet og det indre Objekt — Tankens egen Subjekt — Objektivitet — men finder sit rette Udtryk i Forholdet mellem Subjekt og Subjekt. Idenditeten er her ikke blot Enhed men Enighed, en i sin Dualitet ligesaa reel som ideel Idenditet. Kun en Enhed, der har sat sig udenfor sig selv som sit eget frie og selvstændige Modbillede, kun et Jeg, der i sit Du, i et andet virkeligt Jeg, er enigt med sig selv og lige med sig selv, er Filosofiens højeste og sande Princip. Saaledes fører da Filosofiens Udvikling hen til Personlighedsprincipet som det afsluttende, der nærmere er at betragte som Fuldstændiggjørelsen af Schellings Absolute, der bestemtes som en ligesaa oprindelig Dualisme som Idenditet. Det saaledes ad historisk

Vej vundne Personlighedsprincip lader sig ogsaa psykologisk retfærdiggjøre som det højeste. Filosofien er, som det ovenfor blev bemærket, Fornuftens Stræben efter at finde Enhed eller Harmoni med sig selv. Fornuften søger altsaa sig selv i et Andet, den søger Et af samme Art og Dignitet som den selv. Fornuften tilfredsstilles da ikke, førend den under sin Søgen finder et saadant Objekt eller, hvad der er det samme, et frit Subjekt, og saaledes føres vi ogsaa her til Personlighedsprincipet.

Vi indskrænke os her til Hovedmomenterne af Geijers skarpsindige Analyse af Selvbevidstheden og Villien, gennem hvilken han viser, at Personlighedsbegrebet indeslutter en ligesaa oprindelig Dualisme som Idenditet. Han paaviser Umuligheden af en isoleret Selvbevidsthed og Villie, der kun kunne komme til Aktualitet derved, at Subjektet træder i Modsætning til et andet Subjekt; men indeslutter Personlighedsprincipet saaledes en Dualisme, kræver det paa den anden Side ogsaa Idenditet, der giver sig Udtryk i det mellem alle Personligheder herskende indre Fællesskab, som bevirker, at de alle kunne siges at være een Intelligens eller i een Intelligens. Konstaterer nu, siger Geijer, Analysen af Personlighedsbegrebet paa en Gang Intelligensens Idenditet med sig selv og dens Duplicitet, fremgaar heraf, at Analysen maa slutte med Erkendelsen af en oprindelig Synthese, en virkelig Synthese a priori af Intelligens og Intelligens, der paa en Gang ere identiske og særskilte.

Her er da Punktet, hvor den endelige Personlighed fører over til den guddommelige; thi vil man naa til Personligheden, maa man gaa ud fra den. Personlighedsprincipets absolute Forudsætning er den absolute Intelligens eller en personlig Gud, i hvilken Enhed og Flerhed ere lige evige; thi ogsaa den guddommelige Personlighed er utænkelig som isoleret. Gud kan som Personlighed udelukkende opfattes saaledes, at han fra Evighed af har sat sit Modbillede ligesaa fri, som han selv er, og havde Gud ikke ogsaa et Du, vilde aldrig noget menneskeligt Væsen være blevet til. Den ligesaa oprindelige Idenditet som Dualitet, der udkrævedes som en nødvendig Betingelse for den menneskelige Personligheds Virkelighed, gælder ogsaa i Henseende til Guds eget Væsen. Gud er baade sig selv og et andet Subjekt, der er forenet med ham, og det højeste Væsen er gennem denne personlige Enhed og Forskel ikke blot Enhed, men Enighed og Frihed. Filosofien kræver da som sin højeste Forudsætning et skabende guddommeligt Væsen, der meddeler Liv og Aand til sit Tænkte og i sit Modbillede udgyder sin Fylde uden derved at tabe det mindste af sin Rigdom.

Det frie, selvstændige Modbillede, Guds skabende Tanke frembringer, er nærmere at betegne som det urbilledlige Menneske. Men nu rejser sig det Spørgsmaal, hvorledes Overgangen fra Urbilledet til Afbilledet er sket. Vi maa til Besvarelse heraf tage vort Udgangspunkt i Friheden.

Da Guds Modbillede er selvstændigt, er med Friheden, der er en oprindelig Enighed med Gud, Muligheden af en Uenighed sat. Gud vil kun en fri Enighed med sig selv, da Friheden uden en saadan var umulig. Men da Skabelsen saaledes er en Meddelelse af Frihed, følger deraf, at den Enhed og Dualitet, der udgjør Personligheden, kan være negativ eller ond, hvad der involverer, at den bliver ødelæggende for sig selv. Det frie Modbillede kan affalde fra sin Enhed med Gud og søge at være en Enhed for sig, men dette er netop det Onde. Thi det Onde er et Jeg, der ikke erkender den for Personligheden nødvendige Dualitet, og som undergraver sig selv, i det den vil hæve sig over denne Nødvendighed og hævde sig som isoleret Jeg. Muligheden af et Frafald som det anførte kan altsaa forklares af Intelligensens eget Væsen, men hvorledes Intelligensen har gjort denne Mulighed til Virkelighed kan ikke forklares. Frafaldets Virkelighed er en Kendsgjerning, som blot kan erfares. — Følgen af Frafaldet er den timelige Verdens, den endelige Tilværelses, Tilblivelse. I det Modbilledet frafalder fra sin sande Enhed eller Enighed med Gud, taber det Enheden med sig selv og finder sig da som uophørlig sat udenfor sig selv, altsaa som brudt i en Mangfoldighed af udenfor hverandre værende Enheder. Men en saadan Enhed, der søger sig selv udenfor sig selv, er den timelige Verden, Existensen i Tid og Rum, hvis Væsen just er denne evige Søgen efter sig selv. Siden den

timelige Existens nu en Gang mere som selvtagen end som meddelt er bleven virkelig, har Gud skabt Naturen som et Middel, en Vej, ad hvilken den fra sit Ophav faldne Intelligens kan vende tilbage til dette. Gud fremtræder i Skabelsen af denne Verden som Mægler mellem den faldne Aand og sig selv, og han har i Naturen skænket den endelige Intelligens et Middel til at hæve sig til Enhed med sig. Dette er Mysteriet af den endelige Verdens Oprindelse og Bestemmelse. Denne Mediation mellem Gud og den endelige Intelligens har sine Stadier og sit Maal; den maa ikke blot gives, men ogsaa modtages, hvad der paa den ene Side kræver Barmhjertighed, paa den anden Hengivenhed. Derfor er hele Historien kun Historien af en oeconomia salutis, og Naturen er Midlet dertil, hvorfor Naturen indirekte har Del i Historien. — Skønt det er Naturens Hovedbestemmelse at være et Middel for Menneskeslægtens historiske Udvikling, har den dog ogsaa i sig selv en Udviklingshistorie, indenfor hvilken Naturvidenskaben skelner mellem tre Perioder. I den første, der betegnes som den kosmogonetiske, dannes Solsystemet. Den anden Periode, som kaldes den geologiske, indeholder Jordens særlige Historie og viser os den organiske Natur i dens Fremkomst og Udvikling. Gennem Studiet af Jordlagene komme vi til den Erkendelse, at der er foregaaet en Succession af Skabelser. Indenfor hvert Naturrige har der vel hersket en Kontinuitetens Lov, i Følge hvilken en Udvikling fra

lavere til højere Former har fundet Sted, men ved Overgangen fra det ene Naturrige til det andet fremtræder den guddommelige Indvirkning. Overgangen fra den uorganiske Natur til den organiske og indenfor denne fra Floraen til Faunaen og fra denne til Mennesket kan kun forklares ved Guds skabende Virksomhed, ved et Under. Hverken i Naturens eller i Menneskets Historie findes en uafbrudt Kontinuitet; men medens Naturens Historie er relativt afsluttet, fortsættes Menneskeslægtens stadig. Naturudviklingen, gennem hvilken det guddommelige Princip mere og mere aabenbarer sig, har sit første skønt ufuldkomne Udtryk i det fysiske Liv og sit andet, selvbevidste Udtryk i Intelligensen. Menneskets Optræden betegner den tredje Epoke i Naturudviklingen.

Historien er, som anført, en oeconomia salutis, en Mediation mellem Gud og den endelige Intelligens, der stræber tilbage til den tabte Enhed med ham. Under denne Bevægelse ere begge Led virksomme, og det er Hovedstadierne i dette Vexelvirkningsforhold, vi nu skulle betragte. Ligesom Bekendskabet mellem forskellige Personer er en Erfaringssag og fordrer Vexelvirkning mellem dem, saaledes er ganske det Tilsvarende Tilfældet i Forholdet mellem Menneske og Gud. Begrebet af den personlige Gud ligger efter Muligheden i enhver menneskelig Intelligens; men denne Mulighed bliver kun Virkelighed derved, at Gud kommer Mennesket i Møde eller aabenbarer sig for det.

Menneskelivets Maal er det personlige Bekendskab med Gud. Dette realiseres gennem Samvittigheden og dennes moralske Lov, der fremtræder samtidig med Intelligensens Opvaagnen til Selvbevidsthed. Denne bliver, som tidligere paavist, kun til gennem Relation mellem tvende eller flere, men i samme Nu yttrer Moralloven sig ogsaa som et Fællesbaand mellem dem. Moralloven indeslutter Erkendelsen af et personligt Forhold af lige Ret og lige Pligt paa begge Sider. Dog gjør Moralloven sig først gældende som ren Lov d. v. s. som et Abstrakt, Upersonligt. Forholdet til en abstrakt Lov er saaledes den første Form for Bekendskabet med Gud, men det er ikke den højeste og mest adækvate Form. Hvis ikke Loven var Udtryk for en virkelig Villie og en absolut fuldkommen Villie, vilde den ligesaa lidt komme til Menneskets Bevidsthed, som i theoretisk Henseende Bevidstheden om en Intelligens kunde findes uden Virkeligheden af en saadan. Da en Villie nødvendigvis maa forudsætte en Villende, er Forholdet til en Personlighed, en absolut Personlighed, det højeste moralske Forhold. Uden en saadan var hverken Samvittigheden eller Loven til, og derfor er det Personlighedsprincipet, som frelser Morallovens Virkelighed. Ligesaa lidt som en Personlighed kan konstrueres i den blotte Tanke, ligesaa lidt vilde den moralske Fordring eller det moralske Ideal kunde findes i Bevidstheden, hvis det ikke udtrykte noget Virkeligt. „Det moralske Ideal er den Skygge, den evige Intelligens kaster,

og det ytrer sig hos den enkelte først som Lov, siden som Person, og det er saa langt fra at være et blot Tankebillede, at det tvertimod er Virkeligheden Κατ᾽ ἐξοχήν." — Men ligesom det enkelte Menneskes Historie bestaar deri, at det søger efter Gud og finder ham gennem Guds egen Aabenbaring, saaledes er ogsaa det Samme Tilfældet med Menneskeslægtens Historie. Det enkelte Menneske er i Henseende til Udvikling, Bestemmelse og Maal at betragte som en Repræsentant, et Udtryk for Menneskeslægten. Hvad der kunde synes at gjøre Jævnførelsen mellem den Enkelte og Menneskeslægten uadækvat er dette, at Individet som en Følge af den naturlige Fødsel og Død anses for at være langt mere forgængeligt end Menneskeslægten. Skal denne Indvending fjærnes, maa man vise, at der i Mennesket er Noget, der vidner om, at Mennesket er hævet over den naturlige Tilintetgjørelse. Vi henpege først her til Menneskets Bevidsthed om Døden; thi denne Bevidsthed kunde Mennesket umulig have, naar det ikke stod over Døden. En Grænse er til som saadan just derved, at vi overskride den. Hvad der endelig klart viser, at Mennesket er hævet over Naturloven, er Samvittigheden, der er den samme hos alle. Samvittighedens Bud eller Moralloven er ubetinget, og ingen drister sig til at paastaa, at der i ham skulde findes noget, som absolut hindrede ham fra at gjøre sin Pligt. Den moralske Bevidstheds Opvaagnen er ikke afhængig af Naturen, men er Evighedens Indgriben

i Tiden, den er lige som et Evighedens Lys, der tændes i det Endelige. Ved den moralske Bevidsthed hæver Mennesket sig over Naturkausaliteten, og heraf ses, at dets Fremtræden i Naturrækken ikke er dets egenlige Oprindelse, at dets sande Virkelighed ikke er den naturlige, at det har været til, forinden det optraadte paa Naturens store Skueplads, at dets Begyndelse ligger udenfor den sanselige Realitet. Men heraf følger, at naar Intelligensen ikke oprinder af Endeligheden, gaar den heller ikke til Grunde i den.

Ligesom Moralloven i Samvittigheden er det Evighedsmoment, der gjør det enkelte Menneske til et adækvat Udtryk for Menneskeheden, saaledes se vi ogsaa, at de Perioder, Mennesket og Menneskeheden gennemløbe, ere de samme. Man maa i den menneskelige Personligheds Udvikling skelne mellem tre Perioder, nemlig: den sanselige, den sanselig-aandelige og den aandelige Periode. Den første falder sammen med Barndommen, i hvilken Villien kun er Øjeblikkets Begæring. Barnet har sin Selvbestemmelse udenfor sig, i Forældres eller Foresattes Fornuft, og det eneste Fornuftige hos Barnet er Forestillingen om, at det bør bestemmes af en anden. Efter Barndommens sanselige Periodens følger Ungdommens sanselig-aandelige, hvis Indtræden karakteriseres ved den moralske Bevidstheds Opvaagnen og Evnen til at skelne mellem Godt og Ondt i højere moralsk Betydning. Det Gode bestemmes paa dette Trin ikke som det Behagelige eller det Nyttige, men som det, der er

Formaal i sig selv. Her bliver Jeget til som egenligt Jeg. Mennesket begriber sig selv som et fornuftigt Væsen og ser i de andre Jeger, der først nu ere ret tilværende for det, ligeberettigede Væsener, som det ikke maa nedsætte til Midler for sig. Denne moralske Bevidsthed er gensidig, den er den samme for alle Jeger. Det moralske Forhold, der gaar op for Ungdommen, indeholder saaledes Modsætningen mellem et Jeg og et Du; men det rummer tillige det fælles og almene mellem dem, nemlig: Samvittigheden eller Bevidstheden om, hvorledes Forholdet mellem Personerne bør være. Jo mere Intelligensen udvikler sig under Vexelvirkning med de andre Intelligenser, desto mere aftager Sanseligheden eller Naturens Magt, og desto mere nærmer Personligheden sig sin tredje Periode, den rent aandelige, der betegner dens Modenhed. I den vil Intelligensen være bleven fuldstændig gennemsigtig for sig selv, den vil her vide sig som fuldstændig fri, den vil leve i de rent aandelige Forholds Æther, dens Villie vil være i fuldkommen Overensstemmelse med den hellige Villie, med Gud, for hvis Stemme Samvittighedens Morallov er et Udtryk. Og Gud er, som tidligere anført, ikke uvirksom under Personlighedens Udvikling, men jo mere Mennesket alvorlig, opofrende og uegennyttig stræber efter det Sande og Gode, desto mere kommer Gud det i Møde og frigjør dets Væsen for Sanselighedens Magt.

Den Enkeltes Liv er saaledes en stedse højere Virkeliggjørelse af Personlighedsprincipet, og da den Enkelte er et Udtryk for Menneskeheden, er er altsaa dennes Udvikling Virkeliggjørelsen af det samme Princip, der ogsaa i Historien ligesom i Menneskets Liv udfolder sig gennem tre Perioder: den sanselige, den sanselig-aandelige og den aandelige Periode. Altsaa er Historien Personlighedsprincipets Manifestation og Realisation; det, hvad der sker i alt, hvad der sker i Historien, er Menneskevæsenets successive Udfoldelse og Frigjørelse fra Endelighedens Naturmagter; Historiens inderste Nerve, Historien i Historien er: Menneskets Historie.

I det Geijer vil give sin almene Theori konkret Anvendelse, i det han i selve den historiske Udvikling vil paavise dens objektive Gyldighed, erklærer han, at han under dette Forsøg vil benytte Biblen som Ledetraad: „thi først gennem de bibelske Skrifter faar al anden menneskelig Kultur sin rette Plads og Betydning". Han vælger saaledes udelukkende et religieust Synspunkt, hvis Nødvendighed han, hvad vi tidligere have set, hævder for enhver Historiens Filosofi og holder sig fornemlig til Betragtningen af tre Religionsformer, nemlig: Judaismen, Kristendommen i dens hidtilværende Skikkelse og endelig til den fremtidige renere Kristendom, mod hvilken den historiske Udvikling stræber hen. Geijer vælger netop disse tre Religionsformer, da han i dem ser de

historiske Udtryk for de tre Perioder i Personlighedsprincipets Udvikling.

Til Menneskehedens sanselige Periode svarer den ældste Form af Judaismen, saaledes som den fremtræder i Mosebøgerne. Disse staa paa et sanseligt Trin. Moses har ikke noget Begreb om Udødeligheden, hvorfor alle Guds Løfter til Mennesket gaa ud paa sanselig Lyksalighed. Menneskets aandelige og naturlige Fuldkommenhed forvexles. Den oprindelige Naturtilstand skal bevares, og naar Mennesket vil gaa ud over den, hengiver det sig til Synden. Nomaderne ere saaledes „Guds Sønner“, men Agerdyrkerne „Menneskenes Sønner“. Indenfor enhver Periode af Menneskehedens Udvikling forekommer der ligesom hos Individet en Dualitet af Udviklingsstadier. I det enkelte Menneskes sanselige Periode er der en Tid, da det er et rent Naturvæsen, da det slet ikke er til for sig selv: men derefter følger en Tid, da Selvbevidstheden dæmrer, hvad der hos Barnet ytrer sig i, at det siger Jeg til sig selv, skøndt det endnu er et rent sanseligt Væsen og staar under en ydre Villie. Men en saadan Dualitet har der ogsaa været i den mosaiske Periode. I denne har Mennesket først været i Enhed med Naturen. Fornuften var den Gaug som Instinkt identisk med Naturen. Gud opfattes paa dette Trin som Enheden i Naturens Mangfoldighed, en Enhed, der kan karakteriseres som en Forening af Monotheisme og Polytheisme. Den næste Form af Judaismen har sit Særkende deri, at Gud op-

træder som Lov **over** Naturen, og da denne ydre, i Loven fremtrædende, Fornuft er mere udviklet end den Enkeltes, adlydes den blindt. Paa dette Trin opkommer Modsætningen mellem Polytheismen og Judaismen, der netop gennem denne Modsætning fremtræder som Monotheisme. Men hvad Forskel er der da egenlig mellem den ældste Judaisme og Polytheismen, da denne ogsaa har sit Særkende i, at den opfatter det Guddommelige paa en sanselig Maade, da de endvidere begge ere Naturreligioner, eftersom de opfatte og dyrke Gud i Naturen? Hertil svarer Geijer: Forskellen er den, at Judaismen er **aabenbaret**, men Polytheismen naturlig Religion. Hin havde oprindelig det monotheistiske Moment i sig, og det var først gennem Modsætningen til Polytheismen, at det kom til større Renhed og egenlig Selvbevidsthed, men netop dette Moment er Kriteriet paa dens Guddommelighed; thi det lader sig ikke aflede af Polytheismen. Monotheismen maa saaledes opfattes som en guddommelig Aabenbaring, som et Under, et Spring, indenfor Intelligensens Verden. Vi møde her en Analogi med, hvad vi saae i Naturens Verden. Spørge vi nu nærmere, hvor et Under eller en objektiv Aabenbaring findes i Intelligensens Udvikling, svare vi: den viser sig paa de Punkter, hvor der fremtræder en Sandhed, som ikke kan forklares af det foregaaende, men udelukkende af sig selv d. v. s. af det guddommelige Væsen, paa de Punkter altsaa, hvor Aarsagernes og Virkningernes Kæde brydes, og

en ny Indsats fra det Evige sker i Udviklingen. — Ligesåa lidt som Judaismen kan afledes af Polytheismen, kan Kristendommen forklares af hin; thi af det Gamle, der har tabt sin Kraft, kan intet nyt Liv udvikle sig. I Kristendommen indeholdes den Aabenbaring, at Gud, skønt Mennesket staar i et absolut Afhængighedsforhold til ham som Skaber, Opholder og Lovgiver, dog har nedladt sig til at fremtræde som Menneskets Lige og tale til det som Broder, ja gjøre mere for det end en Broder. Kristendommeu lærer, at Gud har skabt Mennesket som et frit Væsen, hvorfor Menneskets Enhed med ham blot kan være fri og frivillig. Gud er saaledes fremtraadt som den højeste Kærlighed, der vender sig til den faldne Menneskehed for at bevæge den til frivillig at vende tilbage til den Enighed med ham, der blev ophævet ved Frafaldet. Polytheismen er den sanselige Religion, da den dyrker Gud i Naturens uendelige Mangfoldighed; Judaismen er den sanselig-aandelige Religion, da den hviler paa Modsætningen mellem Gud og Verden; Kristendommen er den rent aandelige Religion, i hvilken Ofrets Udvorteshed og den blinde Lydighed mod en uransagelig Guddom ere forsvundne. Kristendommen er Kærlighedens Religion, medens Judaismen gennem Messiasforestillingen var Haabets, og Hedenskabet gennem Ængstelsen for den stærke Naturmagt Frygtens Religion. Først i Kristendommen har Gud virkelig aabenbaret sig, og først i den er kjærlig Lydighed mod hans Villie mulig; thi jeg kan frygte

den, jeg ikke kender; jeg kan bøje mig for den, jeg ufuldkommen kender; men jeg kan ikke elske den, jeg ikke kender. I Kristendommen er Forsoningen allerede sket, men det Arbejde, der er forbundet med at tilegne sig den, staar i Forhold til Gavens Værdi, og dette Arbejde bestaar fra Menneskets Side i den fuldstændige Opoffrelse af Egoismen, hvorigennem det fremtræder som et rent aandeligt Væsen.

I Kristendommens historiske Udvikling maa der skelnes mellem tre Hovedperioder, der ere at betegne som: den primitive Kristendom, Katholicismen og Protestantismen. I den første Form af Kristendommen ere de to følgende præformerede. Den primitive Kristendom indeslutter Modsætningen mellem et sanseligt og et aandeligt Element, mellem ydre Auktoritet og indre Frihed, hvad der historisk viser sig i Petrinismen og Paulinismen. Ligesom hin er forbilledlig for Katholicismen, er denne det for Protestantismen. Men i den primitive Kristendom fremtræder ogsaa en ren aandelig Opfattelse af Kristendommen, nemlig i Johannes-Evangeliet. I Johannismen er Modsætningen mellem Loven og Friheden hævet, i det den sidste i sig indeholder den første som Udtrykket for det sædelige Ideal. Denne Form af Kristendommen er endnu ikke udviklet, men den er profetisk og danner Typen for en Kristendom, der baade staar over Katholicismen og Protestantismen. Den repræsenterer i den religieuse Udvikling den ren aandelige Periode, medens Katholicismen og Pro-

testantismen ere Udtryk for den sanselige og den sanselig-aandelige Periode.

XI.

I det foregaaende ere Grundtankerne i Geijers Forelæsninger over Menneskets Historie blevne angivne, og man vil deraf have set, at han i metafysisk Henseende indtager det samme Standpunkt som Schelling i Philosophie und Religion. Det kunde synes underlig, at han har fastholdt dette, skønt den Hegelske Filosofis storartede Udvikling netop falder indenfor det Aaremaal, som ligger mellem Fremkomsten af hint Schellingske Skrift og det Tidspunkt, da Geijer holdt sine Forelæsninger; men vi tro, at dette kan forklares ved et Henblik til den aandelige Bevægelse i Tiden, i hvilken han optraadte. Hegelianismen var vel den Gang endnu en herskende Magt, men Mesterens Tilhængere havde dog begyndt at stille sig kritisk overfor Læren og sondre sig i forskellige Skoler. Vi ville ikke her gaa ind paa denne Strid, men skulle blot bemærke, at det, trods Geijers aabenbare Slægtskab med Schellings mystiske Retning fra Aarhundredets Begyndelse, er i Belysning at Hegelianismen, at han maa ses. Der slynger sig gennem Udviklingerne i Menneskets Historie en fortsat Polemik mod Hegel. Den Hegelske Opfattelse af Personligheden som en Gennemgangsform for det Absolute under dettes Selvvirkeliggjørelses-

proces, som en Existens, der ikke havde Gyldighed i sig selv, maatte virke i højeste Grad frastødende paa Geijers udprægede historiske Sands. Endvidere kunde den Hegelske Opfattelse af Gud som det vordende Absolute ikke andet end vække Uvillie hos Geijer, der var opfyldt af en levende Ærefrygt for den historiske Kristendoms Fadertro. Men under sin Opposition mod Hegel, hvis System i det mindste fremviste en kontinuerlig dialektisk Udvikling, blev Geijer dreven tilbage paa et Standpunkt, hvorfra han udviklede en Theori, der gjorde et radikalt Brud paa den dialektiske Udvikling og hildede ham i Modsigelser.

De kritiske Indvendinger, som kunne gjøres Geijers Forelæsninger ere væsenlig de samme som dem, der i sin Tid bleve gjorde mod Schellings anførte Skrift. Det er saaledes vanskeligt at se, hvad der kan have bevæget det Absolute eller Gud til at frembringe sit Modbillede eller det Reale; thi dette indeholder jo ingen Udvikling af det Absolutes oprindelige Væren, men er en ligefrem Gentagelse af dette. Hvorledes skulle endvidere Ideerne, der ere væsenslige med det Reale, ligesom dette er væsensligt med det Absolute, kunne skille sig fra det Absolute og tage en modsat Retning? Hvorfra skal Tilskyndelsen udgaa, da der Intet er udenfor dem og det Absolute? Selv om man lægger Muligheden til et Frafald ind i Ideerne, hvad Schelling gjør, er Vanskeligheden ikke hævet; thi hvad har bevirket, at Muligheden gik over til Virkelighed, og hvorfra er Frafaldets

Nødvendighed kommen? Geijer erklærer med Schelling, at Frafaldets Mulighed ligger i Friheden, men hævder, at Frafaldets Hvorledes ikke kan forklares. Dertil maa svares, at det Første er et rent Postulat og det Andet en Afvisning af Problemet, der alligevel bliver staaende.

Ligesaa store Vanskeligheder møde os, naar der spørges om Naturens Oprindelse. Mellem det Absolute og Endeligheden er der kun et indirekte Forhold. Grunden til Virkeligheden, til Endelighedens Verden ligger udelukkende i selve det Frafaldne, og da dette ved at løsrive sig fra den guddommelige Nødvendighed har tabt sin absolute Værdi og er blevet det sande Intet, kan det kun producere Billeder af sin egen Intethed. Disse Billeder konstituere Sanseverdenen, der er en ren Skyggeverden, som ikke har Virkelighed i sig selv, men kun er til for de fra Urbilledet frafaldne Ideer eller Sjæle. Her gjøres altsaa Naturen til et Skin, og Schelling sætter ogsaa Menneskeslægtens Opgave i den fuldstændige Ophævelse af dette Skin, for at den rent aandelige Genforening med det oversanselige Absolute kan naaes. Men Geijer frakender ingenlunde Naturen real Existens eller Bestaaen i sig. I Følge sine metafysiske Forudsætninger maatte han egenlig gjøre det, eller hans Naturbegreb maatte i det højeste indskrænke sig til den fattige Bestemmelse, at Naturen blot var Basis for den historiske Udvikling; men han gaar langt videre. Vel opfatter han Naturen som Middel for Menneskeslægtens

historiske Udvikling; men han har alligevel et meget rigt og levende Naturbegreb. Han udvikler en organisk Naturbetragtning, der leder Tanken hen paa Schellings første Naturfilosofi, men han gjør dog i Totaliteten Brud paa det immanente organiske Naturprincip, i det han mellem de enkelte Naturriger statuerer absolute Spring.

„Modbilledets Forsigværen udtrykker sig gennem Endeligheden i sin højeste Potens som Jeghed; men Jeget, der betegner den yderste Afstand fra Gud, er ogsaa Momentet for Tilbagevendelsen til det Absolute, til Genoptagelsen i det Ideale. Historiens Formaal er intet andet end den fuldkomne Forsoning med og Genopløsning i det Absolute," saaledes hedder det hos Schelling, og den samme Grundtanke møder os hos Geijer; men netop paa dette Punkt er det, at den svenske Tænker har grebet modificerende og udfyldende ind med sit Personlighedsprincip og tilvejebragt gensidig Aktualitet, Vexelvirkning, mellem det guddommelige og det menneskelige Jeg*). Vi have i det foregaaende fulgt Geijers Gennemførelse af Forholdet i det enkelte og skulle derfor ikke komme tilbage til den her; men dette bemærke vi, at Geijers Personlighedsprincip minder trods al Forskel om Humanitetsbegrebet hos Herder; dets Udvikling genkalder i Erindringen Lessings Opfattelse af Historien som en Menneskeslægtens

*) Geijers Udvikling har dog her Tilknytningspunkter i Schellings Philosophische „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit" u. s. w. Se: Schell. sämmtl. W., I. Abth. VII. B. 346 ff.

Opdragelse, og naar endelig Geijer ligesom sit Forbillede Schelling sætter Naturens Ophævelse og Menneskeslægtens fuldstændige Opgaaen i det guddommelige Væsen som Historiens Maal, da sporer man heri tydelig Paavirkningen af Fichtes senere historiosofiske Skrifter. Det forekommer os derfor ikke, at Geijer i det store og hele har givet noget originalt i sine Forelæsninger; men disse ville dog altid ved deres aandfulde Enkeltheder hævde sig en blivende Betydning blandt Fortidens Bidrag til en Historiens Filosofi.

Vi have indskrænket os til kritiske Bemærkninger af en almindelig Karakter og skulle ikke gaa nærmere ind paa en Prøvelse af Forelæsningernes historiske Enkeltheder, skønt her visselig er meget, der kunde friste til Angreb. Vel har Geijer nærmest villet give en Indledning til en Historiens Filosofi og ikke en gennemført Anvendelse af sin Theori paa det reale historiske Stof; men det vil alligevel ikke kunne tilgives ham, at han ganske ser bort fra Orienten, og at han med en flygtig Bemærkning gaar hen over Muhamedanismen. Her har han fra et ensidigt kristeligt Synspunkt overset en af Grundfordringerne til en Historiens Filosofi; thi af denne kræver man, at den ikke blot skal betragte alle Kulturindholdets enkelte Sider, men ogsaa alle Nationers Kulturformer.

XII.

Geijers Forelæsninger over Menneskets Historie betegner i Historiosofiens historiske Udvik-

ling et tilbagelagt Stadium; thi de Principer og den Methode, man nu bringer til Anvendelse indenfor denne Videnskab, ere ganske andre. I Stedet for den aprioriske Konstruktion af Historien, der navnlig er betegnende for den efter-Kantiske Idealisme, viser der sig nu en fremherskende Bestræbelse efter at begribe Historien ad den empiriske Forsknings Vej. Man tager ikke længer sit Udgangspunkt i bestemte Forudsætninger om Menneskeslægtens Opgave og Maal; men man søger gennem Studiet af den reale Historieforsknings Resultater og gennem en udvidet Anvendelse af Psykologien at udfinde de Love, hvoraf Historien beherskes, for saaledes at komme til en sand Erkendelse af dens Væsen. Vi minde her om det principielle Standpunkt, Lotze indtager overfor Historien. Efter at han gennem en kritisk Analyse har vist, at man ikke kan naa til en fyldestgjørende Forklaring af Historiens Betydning ved at opfatte Historien enten som en Menneskeslægtens Opdragelse (Herder-Lessing) eller som en Udvikling af Menneskehedens Ide (Hegel) eller som et guddommeligt Digt (Schelling), erklærer han, at en Historiens Filosofi, en Erkendelse af Historiens Væsen og Betydning, først vil kunne naas, naar Standpunktet for den historiske Betragtning forandres. Han vil ikke nægte Muligheden af en højere Sammenhæng i den verdenshistoriske Udvikling, men han vil hævde, at man ikke apriori kan paavise den egentlige Betydning af en Bevægelse, hvis Begyndelse og Ende vi slet

ikke kende, at man ikke kan forklare de historiske Enkeltheder ud fra et dogmatisk valgt Princip, men at man først gennem det empiriske Studium af den historiske Udvikling vil kunne samle Elementer til en objektiv gyldig Grundopfattelse af Historiens egentlige Betydning*).

Den Forsigtighed, hvormed Lotze udtaler sig om Historiens Filosofi, minder om Kant, hvor denne lader det kritiske Princip være det herskende i sin Betragtning. Vi erindre fra det foregaaende, hvorledes Kant i sit lille navnkundige Skrift yderst forbeholden udtalte sig om Muligheden af en bestemt Naturplan i Verdenshistorien. En saadan forekom ham her problematisk, men hvis det virkelig lykkedes at finde en saadan, da antog han, at de ni Theses, som vi ovenfor fremstillede, vilde kunne afgive en Ledetraad for slig en teleologisk Betragtning af Historien. I disse Theses mødte vi noget ejendommeligt hos Kant, i det han for en saadan Betragtning af den historiske Udvikling valgte et psykologisk Udgangspunkt. Han bestemte nemlig Udforskningen af Menneskets oprindelige Naturanlæg og disses successive Udvikling under de virksomme Kræfters lovmæssige Antagonisme som Normen for en filosofisk Opfattelse af Historien.

Ogsaa Herbart fordrede et psykologisk Grundlag for Historiens Filosofi og stillede sig i afgjort Modsætning til Filosoferne af den konstruktive

*) Lotze: Mikrokosmos III. Del, 2det Kapitel.

Skole. Han betragtede ikke Historien som det Absolutes nødvendige Selvudviklingsproces og forkastede Fichtes Opfattelse af Historien som Menneskeslægtens forudbestemte Gang fra en oprindelig Uskyldighedstilstand til en Raahedens Periode og en derpaa følgende Tilbagevenden fra denne til en højere Erkendelses og Friheds Tilstand. „Historien“, siger han, „taler ikke om en saadan Verdensplan, men den viser os eftertrykkeligere altid de samme Mennesker, de samme Fornødenheder og de samme Lidenskaber, kun med forstaaelige Modifikationer i Henseende til Levemaade, Kundskaber og forsætlig (absichtlich) Uddannelse. Her fremtræder en psykologisk Enhed og Lovmæssighed; den frembyder sig af sig selv, uden Tvang, for Filosofien, som netop finder denne Lovmæssighed, der modificeres, jo højere Forestillingerne og Indsigterne stige, jo mere Vildfarelserne og Lidenskaberne forøges eller aftage, aldeles nødvendig. Der sker derfor lidet nyt under Solen, og i Aarhundredernes Forløb vil Begivenhedernes Nyhed stadig formindskes, fordi de mulige Former for Menneskenes Sammenstød mere og mere ville udtømmes. I det Gamle og Ensformige, der med nogle Forbedringer stedse vil gentage sig i Aartusendernes uoverskuelige Løb, ligger Menneskeslægtens Væsen, deri maa Guddommens Medgift (Mitgabe) søges. I Kraft af den guddommelige Ordning træder Mennesket hjælpeløst ind i Verden, men det dannes gennem Sprog, Familie, gensidige Fornødenheder og indsamlede

Erfaringer, gennem Videnskabens og Geniets Værker fra hele Fortiden, der maa virke desto ensformigere paa Efterverdenen, jo længer den bliver. Menneskeslægten bliver stedse modnere, og jo ældre Menneskehistorien bliver, desto tydeligere og renere tegner denne Historie den lige Linie, som den efter psykologiske Love gennemløber, under de af Guddommen oprindelig ordnede Betingelser*)."

Det principielle Udgangspunkt i de fremtidige Forsøg paa at give en Historiens Filosofi vil efter flere Kriterier at dømme blive psykologisk, saaledes som Kant først fordrede det. Under den videnskabelige Stræben paa Historiosofiens Omraade viser sig da det samme Fænomen som i den nyeste Filosofi i det Hele: man vender tilbage til hin gamle Mesters Lære, og hver Gang en Generation tager den for til Granskning, vil der sikkert findes nye frugtbare Principer i den. At Historiens Filosofi herefter vil komme til at hvile paa et psykologisk Grundlag, derom se vi et Vidnesbyrd i de historiosofiske Retninger, som nu ere de herskende i de store Kulturlande, i Frankrig, England og Tyskland. Vi henvise i saa Henseende først til Auguste Comtes Cours de philosophie positive**) og minde om, hvorledes han i

*) Ueber Fichtes Ansicht der Weltgeschichte. Herbart: Sämmtliche Werke, herausg. von Hartenstein XII Bind, 247 ff.

**) Cours de philosophie positive 1—6 B. 1830—42. I 5te Del behandles Menneskeslægtens Udviklings-

de „tre Standpunkters Lov," i det theologiske, metafysiske og positive Trin, Menneskeaanden under sin Udvikling gennemløber, søger Principet for den begribende Erkendelse af Historien. At han snarere vil have sin principielle Opfattelse fysiologisk end psykologisk begrundet, skulle vi ikke her, hvor vi blot have til Hensigt at give Antydninger, nærmere dvæle ved. Det psykologiske Udgangspunkt er ogsaa tilstede hos Thomas Buckle, der søger den dybeste Forklaringsgrund til de historiske Fænomener i Vexelvirkningen mellem Naturen og Menneskeaanden og derved antyder, at kun et psykologisk Studium af denne sidste vil hjælpe os til en sand videnskabelig Indsigt i Historiens lovmæssige Udvikling*). Langt mere prægnant betones dette af Stuart Mill. Alle sociale Fænominer, siger han, ere Fænomener af den menneskelige Natur og fremkaldes af ydre Forholds Indvirkning paa de menneskelige Væsners Masser. Naar derfor den menneskelige Tænken, Følen og Villen ere underkastede faste Love, maa ogsaa de

---

stadier. Vi henvise i øvrigt til: Blignières: Exposition de la philosophie et de la religion positives. Paris 1857. Troisième Partie. Science sociale ou l'historie expliquée. I fjerde Bind af „Preussische Jahrbücher" har Twesten i sin Afhandling: „Lehren und Schriften August Comte's" paavist hans Betydning for den historiske Videnskab.

*) H. F. Buckle, History of Civilisation in England. I B. 25. Se i øvrigt Droysens Afhandling: „Erhebung der Geschichte zum Rang einer Wissenschaft" i Grundriss der Historik. Lpz. 1868.

sociale Fænomener lyde faste Love som Konsekvenser af de foregaaende Love d. v. s. af Menneskeaandens elementare Love. Skal en Historiens Filosofi bygges, maa først disse sidste erkendes; dernæst bliver det Opgaven at vise, hvorledes de historiske Fænomener lovmæssig resultere af en Samvirken mellem disse og bestemte fysiske og moralske Forhold. Løsningen af denne Opgave vil tilfalde den Videnskab, Mill kalder Ethologien *). Det samme Standpunkt indtages i Tyskland af det ved Lazarus og Steinthal udgivne „Zeitschrift für vergleichende Volkerpsychologie“, der har taget en Skare yngre videnskabelige Kræfter i sin Tjeneste. I sin Afhandling: „Ueber die Ideen in der Geschichte“ udtaler Lazarus, at ligesom Individets Livsudvikling beror paa den individuelle Psykologi, saaledes maa Menneskeslægtens Udvikling finde sin rationelle Begrundelse i Folkepsykologien, da Menneskenes aandelige Fællesliv fortrinsvis fremstillet sig i Folke-Enheden. Der udkræves en psykologisk Betragtning, som stræber efter at erkende Folkeindividualitetens hele Aandsliv, for at forklare det historiske Livs Kendsgjerninger. Blandt de Hjælpevidenskaber, som den historiske Videnskab skal betjene sig af til Forklaring af sine Fakta, staar Psykologien i Spidsen, fordi alt, hvad der sker i det menneskelige Samfund, hidrører fra

*) Stuart Mill: A system of logic, ratiocinative and inductive II Del, VI Bog. On the logic of moral sciences, 458.

psykiske Processer*). Denne Tanke er bleven fordybet af I. Bona Meyer, der først i en ad Empiriens Vej, gennem Studiet af Natur og Historie, vunden Indsigt i de forskjellige Folkeindividualiteters psykiske Elementer ser den ufravigelige Betingelse for, at èn Historiens Filosofi kan blive til**).

*) Særskilt Aftryk af Afhandlingen, 32 ff.

**) I Bona Meyer: Neue Versuche einer Philosophie der Geschichte: Sybel: Historische Zeitschrift 1871, I B. Samme Forfatters: Philosophische Zeitfragen. 319 ff.



